Darstellung

des

Kantischen Systems

nach seinen Hauptmomenten zufolge der Vernunftcritik, und Beantwortung der dagegen gemachten Einwürfe.

Hominum intellectui non plumæ addendæ sed plumbum potius et pondera, ut cohibeant omnem saltum et volatum.

BACO.

Besonders

zum Gebrauch academischer Vorlesungen.

Von

Johann Gottlieb Pucker.

Grottkau und Leipzig,
im Verlage der Schulbuchhandlung.

1790.

La Nature confond les Pyrrhoniens et la raiſon confond les Dogmatiſtes: Nous avons une impuiſſance, invincible à tout le Dogmatiſme: Nous avons une idée de la verité invincible à tout le Pyrrhoniſme.

Penſées de Paſcal. Art. XXI.

Seiner Hochwohlgebohren
dem Herrn
von Hoffmann,
Canzler der Friedrichsuniversität zu Halle,
Geheimen Rath Sr. Königl. Majestät von
Preussen, Cammerdirektor Sr. Königl.
Hoheit des Prinzen Heinrich von
Preussen, Herrn von Dieskau
und Brukdorf,
ehrfurchtsvoll
gewidmet.

Vorrede.

Nach so vielen Erklärungen der Vernunftcritik und nach beynahe eben so vielen Mißdeutungen derselben scheint es theils ein überflüßiges theils ein gefährliches Unternehmen zu seyn, die Anzahl derselben noch vermehren zu wollen. — Was ist auch mehr vermögend, einem jungen Wahrheitsforscher Mistrauen und Schüchternheit einzuflößen, als das warnende Bei-

spiel so vieler Männer, die das Publikum nie anders als mit Ehrfurcht nennt, und deren verjahrte Autorität sie demohngeachtet nicht gegen den — doch nicht immer ungerechten — Vorwurf, der Königsbergischen Weltweisen mißverstanden zu haben, schüzen konnte. Aber dieses Phänomen ist so unerklärbar nicht, als es der ersten Ansicht nach scheinen dürfte. Wer vertheidigt nicht bis aufs äußerste ein geliebtes ererbtes Eigenthum, welches für alle Bedürfnisse Befriedigung anbeut, und mit dem grösten Recht unser zu seyn scheint, gegen fremde Einsprüche? Wie schwer däucht es in gewissen Jahren, ein morsches Wohnhaus zu verlassen, in welchen wir zu Männern und Greisen reiften, und sich dafür ein neues dauerhafteres zu erbauen, zu welchem wir, was das aller schmerzhafteste ist, wenig oder gar keine Materialien von den Trümmern unsers vorigen Wohnhauses brauchen können? Man durchlaufe die Geschichte des menschlichen Verstandes, der Wissenschaften und Künste nur flüchtig, und überall wird man

Wider-

Widerspruch gegen neue Systeme, Misverständnisse und leider nicht selten ein Heer von niedern Leidenschaften im Kampf mit der Wahrheit begriffen, erblicken. Selbst Cartesius wurde des Atheism bezüchtigt, weil er einen neuen Beweis für die Existenz Gottes aufzustellen wagte, und dieselben Hörsäle, welche gegenwärtig die Leibniz-Wolfische Philosophie verkünden, ertönten vor Zeiten von den giftigsten Schmähungen derselben. Was besonders zu so vielen Klagen über die Kantische Philosophie, und zu eben so vielen Mißverständnissen Anlaß gegeben hat, ist ihre Terminologie. Denn ohngeachtet die Anzahl neuer geschaffener Kunstwörter nicht zu hoch berechnet werden kann, so liegt doch den übrigen adoptierten durch die Wolfische Philosophie bereits gestempelten ein ganz neuer, durchaus versezter Gehalt unter, und eben dies verführt den kühlsten und ehrlichsten Forscher, — dem die Wolfische Terminologie durch ein vieljähriges vertrautes Studium geläufig geworden ist, aller Abstraction ohngeachtet zu Verwech-

selungen, schi fen Ansichten, und widersprechenden Resultaten. Wie wäre es mit dem besten Willen der gespanntesten Achtsamkeit auch möglich, so ganz aus sich selbst herauszutreten, und mit unbefangenem Kopf sich selbst zuvor zu vergessen, um von keiner Uebereilung, von keinem Mißblik überlistet zu werden? Uebrigens verkennen selbst die Gegner des Kantischen System die wohlthätige Sensation nicht, welche sein grosser Schöpfer in der philosophischen Welt, wo alles gethan zu seyn schien, und ein selbstgefälliger Heldenschlummer die Köpfe einwiegte, erregt hat. Sey es auch, daß der critische Idealism noch nicht das non plus ultra wäre, so ist die Hofnung, daß er den Weg dazu bahnen, oder doch die Gelegenheit, ihn zu finden, seyn dürfte, wohl nicht zu kühn. Ueber manche streitige Punkte liegen die Akten von beiden Theilen zum Spruch vor dem Publikum aufgedekt, und wie viel läst sich nicht noch von dem fortdauernden Interesse, und von der freimüthigen, partheilosen Forschung erwarten.

Meine

Meine Absicht bei der Herausgabe dieser Schrift war gedoppelt. Einmal hofte ich durch Kürze, und wo es sich thun liesse, durch beigefügte Tabellen dem jungen Forscher das so verwikelte Geschäft, sich zu orientieren, und das Eindringen in den Geist der Kantischen Philosophie zu erleichtern. Wer durch die Vernunftcritik das System des grösten Vernunftkünstlers aller Zeitalter sich eigen zu machen suchte, wem überdies seine individuelle Lage das Glük eines critischen Freundes versagte, der wird mit mir alle die mächtigen Schwierigkeiten gefühlt haben, welche sowohl in dem System selbst, als auch in dem Meisterstük des menschlichen Scharfsinns, worinnen es vorgetragen wird, ihren Grund haben. Ersteres erfordert seiner Natur nach völlige Unbefangenheit, und ausdaurendes Studium; lezteres ist für einen jungen Forscher, dem es vor allen Dingen um Uebersicht und systematische Einheit zu thun ist, zu voluminös; die vielen Wiederhohlungen und öftern Episoden, welche sich aus einem Werke dieser Art,

in welchem nichts ohne Beweis vorgetragen, manches wieder erinnerlich gemacht, vieles ausgemahlt werden muste, nicht entfernen lieſſen, ſcheinen die Spannung des denkenden Lesers, der an eine ſchon lang fortgeführte Ideenreihe bald das Endreſultat zu knüpfen wünſcht, zu ſehr zu erſchlaffen, den verfolgten Faden des Nachdenkens zu oft zu verwikeln, und ihn zulezt verzweifeln zu machen, wofern nicht ſein Enthuſiasm, und der Vorſchmak deſſen, was er einſt im vollen Genuß zu beſizen hoft, ſeinen Muth von neuem beflügeln. Wie viele Belage hierüber könnte ich aus meiner eignen Erfahrung anführen, da ich, unbekannt mit den neuſten und beſten Hülfsmitteln, und eines critiſchen Freundes beraubt, in einem von den milden Strahlen der Aufklärung ſo wenig erleuchteten und von den Quellen der Weisheit ſo weit entfernten Erdwinkel, mir Alles werden muſte, wenn mich nicht die Achtung gegen das Publikum des unangenehmen Geſchäfts überhöbe, von mir ſelbſt zu ſprechen. Ein anderer Zwek, welchen ich mir

vorgeſezt

vorgesezt hatte, war die Abfassung eines Lehrbuchs zum Behuf academischer Vorlesungen, welche ich in meinem neuen Wirkungskreise darüber zu halten gedenke. Die Critik der reinen Vernunft im Grundriß von H. Schmid schien mir ihres übrigen Werthes ohngeachtet dennoch zu sehr Skelet zu seyn, und ich glaubte, durch eine weitere Ausführung meinem Versuch einen doppelten Werth zu verschaffen, insofern auch dem bloß lesenden Publikum durch ihn eine deutliche Ansicht von dem Kantischen System gewährt wird. — Vielleicht werden scharfsinnige Leser sowohl in dem Verzeichniß der Schriften über die Kantische Philosophie, als in den Einwürfen manche Lüke bemerken; zu meiner Rechtfertigung berufe ich mich auf den Ort und das Land meines bisherigen Aufenthalts, welches in der litterairischen Welt einen Theil von Siberien ausmacht, und wo die Nahmen Newton, Leibniz, Cartesius, Wolf und Kant in Gefahr sind, für Zauberformeln gehalten zu werden. Ich habe jedoch keinen Aufwand gespart, um mich in

Stand

Stand zu sezen, die etwanigen Erwartungen des Publikums zu befriedigen, ob ich gleich gestehen muß, daß ich einige neuere Schriften blos aus den öffentlichen Nachrichten kennen lernte, und vergebens sie aufzutreiben suchte, welches besonders H. Rath Reinholds Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens angeht. Bei den Einwürfen, die ich grösstentheils wörtlich angeführt habe, um ihrem Gewicht keinen Abbruch zu thun, vermißt man vielleicht ungern die Anzeige der Schriften, in welchen sie gemacht worden sind. Ich würde auch hierinn dem Publikum nichts zu wünschen übrig gelassen haben, wenn nicht in der Reihe der Kantischen Gegner einer meiner würdigsten Lehrer stünde, gegen den ich, ohne das Gleichniß von dem großgewordenen Knaben, der seine Amme mit Fäusten schlug, auf mich anwendbar zu machen, nicht mit offener Stirn streiten konnte, ob ich gleich in den unangenehmen Fall gesezt zu

seyn glaubte, meine Empfindungder kaltblütigen Forschung, aufopfern, und in dem edlen Bestreben nach Wahrheit auch seine der öffentlicheu Beurtheiluug vorgelegten Zweifel an den transcendentalen Idealism beleuchten zu müssen, zumahl da sie sich durch ihre Zahl sowohl als durch ihre auf das Leibnizische System gegründete Bündigkeit vor den übrigen auszeichnen. — Eine Menge Einwürfe gegen die Kantische Schule sind von mehrern Gegnern zugleich gemacht worden, und ich konnte in diesem Fall, um den Leser zu schonen, keine andere Parthei ergreifen, als denjenigen auszuheben, welcher mir das meiste Gewicht bei sich zu führen schien.

De dubiis non definias, sed suspensam tene sententiam, nihilque inexpertum affirmes, quia non omne verisimile statim verum est, sicut et sæpius quod

primum

primum incredibile videtur, non continuo falſum eſt. Crebro ſiquidem faciem mendacii veritas retinet, crebro mendacium ſpecie veritatis occluditur. Cicero L. IV. de Virtut.

Oppeln in Oberſchleſien
den 29. Dezember 1789.

J. G. P.

Darstellung

des

Kantischen Systems.

ꝺꝛꝺꝺꝺ

Historische Uebersicht
der
Litteratur der Kantischen Philosophie,
bis zum Schluß des Jahres 1789.

A) Herrn Professor Kants eigene Schriften.

1) Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration Gottes. Königsberg 1763. 8.

Auch diesen Beweis hat Herr Kant nachmals aufgegeben, und wir verweisen diejenigen, welche die Censur desselben in der Vernunft Critik nicht finden können, auf dieses Werk. S. 599 bis 611.

2) Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Riga 1766. 8.

Diese Schrift in welcher Wiz, Persiflage nnd Laune besonders prädominiren, kann man als die erste Ausforderung ansehen, welche H. Kant den Anhängern des Dogmalism öffentlich hinwarf.

3) Disputatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Respond. Marc. Herzio 1770.

Sehr abstract, und die völlige Skizze von der nicht lange nachher folgenden.

4) Critik der reinen Vernunft. Riga 1781. gr. 8. Zweite vermehrte Ausgabe 1787. gr. 8.

5) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga 1783. gr. 8.

Ein Auszug aus der Vernunft Critik in analytischer Methode, und zum Studium der Kantischen Philosophie sehr wohlthätig.

6) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga 1785. gr. 8.

7) Practische Vernunft Critik. Riga 1788. gr. 8.

8) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Riga 1786. 8. Zweite verbesserte Auflage 1787. gr. 8.

9) Verschiedene Abhandlungen in der Berlinischen von Gedike und Biester herausgegebenen Monatsschrift.

a) Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. November 1784.

b) Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Dezember 1784.

c) Muthmaßlicher Anfang des Menschengeschlechts. Januer 1786.

d) Was heist: sich im Denken orientieren? Oktober 1786.

10) Ueber den Gebrauch teleologischer Principien. Im deutschen Merkur Jan. und Februar 1788.

B) Schriften der Kantischen Freunde.

1) Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit, von Markus Herz, (Königl. Preuß. Hofrath.) Königsberg 1771. 8.

Ein kurzer Kommentar der oben angeführten Kantischen Disputation: de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, besonders über die Kantische Theorie von Raum und Zeit.

2) Erläuterungen über des H. Prof. Kants Critik der reinen Vernunft, von Johann Schulze, Königl. Preuß. Hofprediger. Königsberg 1784. gr. 8.

Ein gedrängter, fast wörtlicher, zur Uebersicht des Ganzen besonders durch den zweiten Abschnitt sehr bequemer, aber auch wegen der strengen Anhänglichkeit an die Ausdrüke Kants für die meisten Leser nicht völlig deutlicher Auszug aus der Vernunft Critik.

3) Prüfung der Kantischen Critik der reinen Vernunft, von Johann Schulze, Königl. Hofprediger und ordentlicher Professor der Mathematik. Königsberg 1789. 8. Erster Theil.

Ein planer, populairer und in allem Betracht vortrefliches Commentar der Kantischen Theorie von Raum und Zeit, nebst einer bündigen Widerlegung aller dagegen gemachten Einwürfe.

4) Cri=

4) Critik der reinen Vernunft in Grundriß zu Vorlesungen, nebst einem Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften von M. Carl Christoph Erhard Schmid. Jena 1786. 8. Neue Auflage ohne Wörterbuch. Jena 1788. 8.

5) Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften, v. M. C. C. E. Schmid, Jena 1788 8.

Durch die neue Auflage hat es an Bestimmtheit und Vollständigkeit sehr gewonnen, und verdient allen, die Kants Werke studieren wollen, empfohlen zu werden, ob es gleich schon einige Bekanntschaft mit der Kunstsprache Kants voraussezt.

6) Prüfung der Mendelssohnischen Morgenstunden, oder aller spekulativen Beweise für das Daseiu Gottes, in Vorlesungen von Ludwig Heinrich Jakob, Professor der Philosophie zu Halle. Nebst einer Abhandlung von H. Prof. Kant. Leipzig 1786. 8.

Eine Schrift, die in jedermanns Händen zu seyn verdient, die sich eben so sehr durch ihren wichtigen Vorwurf, als durch die treffliche Auseinandersezung des Kantischen Systems in gedrängter Kürze und einem popularen Vortrage den Freunden der Philosophie empfiehlt.

7) Vorlesungen über die Kantische Philosophie, gehalten von Prof. Will. Altdorf 1788. 8.

Eine kleine aber zur historischen Kenntniß der Kantischen Philosophie und Vernunft Critik empfehlungswerthe Schrift.

8) Ueber das Verhältniß der Metaphysik zur Religion, von August Willhelm Rehberg, Kanzlei-Secretair in Hannover. Berlin 1787. 8.

Die Hauptmomente dieses interessanten Beitrags zur Erläuterung des Kantischen Systems sind folgende: 1) die metaphysischen Speculationen mögen immer fallen, die reine Moral bedarf ihrer Stüze nicht. 2) Jedes dogmatische System führt zulezt auf den Spinozism, und selbst dieses ist mit der Religion vereinbar. 3) Die Leibnizische Lehre von dem Optimism untergräbt die Moral, indem sie lezlere auf ganz falsche Begriffe erbaut. 4) Nicht die Gesezmäßigkeit, sondern das mit dem Bewußtsein der Gesezmäßigkeit verknüpfte Vergnügen, ist die Triebfeder der menschlichen Handlungen.

9) Briefe über die Kantische Philosophie, von Carl Leonhard Reinhold, Herzogl. Weimar. Rath und Prof. der Philosophie zu Jena, im deutschen Mercur 1786. 1787. 8. — welche das Publikum schon längst abgedrukt wünscht.

a) Bedürfniß einer Critik der Vernunft. August 1786.

b) Resultat der Kantischen Philosophie über das Daseiu Gottes. August 1786.

c) Resultat der Critik der Vernuuft, über den nothwendigen Zusammenhang zwischen Moral und Religion. Januar 1787.

d) Ueber die Elemente und den bisherigen Gang der Ueberzeugung von den Grundwahrheiten der Religion. Februar 1787.

e) Resultat der Vernunft über das zukünftige Leben. Mai 1787.

f) Fortsezung des vorigen. Vereintes Interesse der Religion und Moral bei der Hinwegräumung des metaphysischen Erkenntniß Grundes für das zukünftige Leben. Juli 1787.

g) Skizze einer Geschichte des rsychologischen Vernunftbegrifs der einfachen denkenden Subsianzen. August 1787.

h) Fortsezung des vorigen. Hauptschlüssel zur rationalen Psychologie der Griechen. September 1787.

10) Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, von C. L. Reinhold, Jena 1789. 8.

11) Ueber die bisherigen Schikfale der Kantischen Philosophie, von *C. L. Reinhold.* Iena 1789. 8.

Eine für Freunde der Kantischen Philosophie sehr interessante und in wenig Bogen viel enthaltende Schrift, welche aus sehr natürlichen, objectiven und subjectiven Gründen, vorzüglich auch aus dem einreißenden haut gout an einer sogenannten Popular Philosophie die widrige Aufnahme erklärt, welche das Kantische System bei seiner Erscheinung erfuhr. Noch wird diese kleine Schrift durch eine allen, die Kants Schriften studieren, empfehlungswerthe Erzählung wichtig, wie der Herr Verfasser selbst zu einem Schüler Kants sich bildete,

bildete, und die Schwierigkeiten, die Vernunft Critik zu penetrieren, glüklich überwand.

12) Wörterbuch zur Critik der reinen Vernunft, von Samuel Heinike, Director des Instituts für Taub und Stummgebohrne in Leipzig. Preßburg 1788. 8.

Neues Licht wird über die Kantische Critik durch dieses Wörterbuch nicht verbreitet, denn es ist eine bloße Compilation aus den Kantischen Schriften mit unveränderten Worten, überdies mangel- und zum Theil auch fehlerhaft, und durch das Schmidsche Wörterbuch völlig entbehrlich.

13) Versuch einer Metaphysik des Vergnügens, nach Kantischen Grundsäzen zur Grundlegung einer systematischen Thelematologie und Moral, von J. H. Abicht. Leipzig 1789. 8.

Eine sehr wohl gerathene und gut ausgeführte Anwendung des Kantischen Systems.

14) Neues philosophisches Magazin zu Erläuterungen und Bemerkungen über das Kantische System bestimmt. Herausgegeben von J. H. Abicht und F. G. Born. Leipzig 1. B. 1. St. 1789. 8.

15) D. Friedrich Gottlieb Borns, Versuch über die ersten Gründe der Sinnenlehre, zur Prüfung verschiedener, vornehmlich der Weishauptischen Zweifel gegen das Kantische System. Leipzig 1788. 8.

16) Untersuchung über die Grundlagen des menschlichen Denkens, zur Aufklärung und Vertheidigung der Kantischen Behauptungen, von D. F. G. Born. Leipzig 1788. 8.

17) Fr. *Born*, de scientia et coniectura specimen metaphysicum ad diluenda Pezoldi dubia aduersus Kantium nuper proposita. Lipsiae 1787.

18) Christ. Gottfr. *Schütz*, Pr. Kantianae de spatio doctrinae breuis explanatio. Ienae 1788.

19) Prof. Breyers, 3. Progr. Sieg der practischen Vernunft über die speculative. Erlangen 1786. 1787

20) Dissert. in augural. philosophica, qua demonstratur, Spatium non vniuersalem conceptum, sed intuitum purum esse, quam pro obtinendo Doctoris in Philosophia gradu publice defendebat *I. G. A. Rosmann*, (Lehrer an der lateinischen Schule in Schweidniz) Francofurti 1789.

21) Ueberzeugender Beweis, daß die Kantische Philosophie der Orthodoxie nicht schädlich, sondern ihr vielmehr nüzlich sey, von Z... Halle 1788. 8.

22) Soll man auf catholischen Universitäten Kants Philosophie erklären? Von Matern Benedikt Reuß. Würzburg 1788. 8.

23) Schreiben an H. Prof. Meiners über dessen Angrif gegen Kants System der Philosophie. In Archenholzens Neuer Litteratur und Völkerkunde 1787. 8.

24) Versuche über die Grundsäze der Metaphysik der Sitten des H. Kants. Erster Versuch Im deutschen Museum. August 1787. 8. Junius 1788. 8. August 1788. 8.

25) Erinnerungen gegen den im 5ten und 6ten Stüke des Braunschweigischen Journals 1789 befindlichen Aufsaz mit dem Titel: Uber H. Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, von Christian Willhelm Snell, Pro-Rektor des Gymnasii zu Idstein. Im Braunschweigischen Journal. Oktober 1789. 8.

26) D. G. Fürstenau, Was ist von der Kantischen Philosophie zu halten? Rinteln 4.

* * *

Unter den After-Kantianern zeichnet sich besonders der rüstige Herr Direktor Heinike aus:

a) Metaphysik für Schulmeister und Plusmacher, von Samuel Heinike. Halle 1784. 8.

b) Architektonik der Larvenkrittler, oder über graue Vorurtheile und ihre Schädlichkeit durch Grundsäze der Vernunft Eritik, von S. Heinike. 1786. 8.

c) Nach Kantischer Manier aufgelöste Axiomen von Moses Medelssohn, nebst einem Gutachten von H. Friedrich Nikolai, von S. Heinike. Köthen 1787. 8.

d) Geschichte der geheimen Ursachen, welche verschiedene Königl. Preuß. Consistorial-Räthe bewogen haben, sich

wieder

wieder das Religionsedikt aufzulehnen. Ein satyrisches Originalgemälde 2. Th. 8. Frkft. Leipzig und Bethlehem (Köthen) 1789. Eine mit Kantischen Säzen aufgestuzte metaphysisch-alchymistisch-Cagliostrosche Possenreisserei des Herrn Heinike und seines Konsorten des Meister Reese.

e) Specimen inaugural. philosophico-medicum sistens rudimentorum Nosologiae dynamicorum prolegomena, auctore *Kurt Sprengel*. Halae 1787. 8. womit man vergleiche

f) Endurtheil jeder künftigen Metaphysik der Arzneiwissenschaft. In den Briefen an Aerzte und Weltweise, von Weber. Erste Lieferung. Halle 1788. 8.

C) Schriften, welche nur zum Theil Kantische Grundsäze enthalten.

1) Institutiones Logicae et metaphysicae, scholae suae scripsit *Joh. Aug. Henr. Ulrich*. Ienae 1785. gr. 8.

So wie Herr Diaconus Schmid in Jena über die Kantische Philosophie unter allen deutschen Universitäten die ersten Vorlesungen eröfnete, so war Herr Hofrath Ulrich eben daselbst der erste unter Deutschlands Philosophen, welcher in seinem Lehrbuch auf das Kantische System Rükssicht nahm, und zu der Bekanntmachung desselben beitrug, ohngeachtet er in verschiedenen Punkten von demselben abgeht, wie er in der Vorrede desgleichen § 119. 170. 181. u. s. w. anzeigt, Besondere Zweifel sind in Rükssicht der Zeit §. 238. 239. anzutreffen, gegen die Tafel der Categorien §. 119. 170. 181. gegen die Einschränkung aller Verstandes Grundsäze auf mögliche Erfahrung §. 177. in Absicht des Prinzips der Causalität §. 308-310. Möglichkeit §. 290.

2) Einleitung in die Seelenlehre, von Jacob Friedrich Abel, Professor der Philosophie an der militairischen Carls-Universität zu Stuttgardt. Stuttgardt 1786. gr. 8.

3) Ueber die Quellen der menschlichen Vorstellungen, von J. F. Abel. Stuttgardt 1786. gr. 8.

4) Plan einer systematischen Metaphysik, von J. F. Abel. Stuttgardt 1786. gr. 8.

Gegen Kants Theorie von der Sinnlichkeit S. 10-25. nebst einigen Zweifel über einige Sätze der Dialektik der Vernunft Critik.

D) Schriften der Kantischen Gegner.

1) Dieterich Tiedemann, Professor der Philosophie zu Marpurg, über die Natur der Metaphysik zur Prüfung des H. Prof. Kants Grundsäze, (gegen die transcendentale Aesthetik) Fortsezung dieser Prüfung (2. St. gegen die Analytik S. 233-248) Beschluß derselben, (3. St. gegen die Dialektik. S. 264-474) in dem Hessischen Beiträgen, 1. 2. 3tes St. 1784. 8.

2) Ernst Platners, Doct. der Theologie zu Leipzig, philosophische Aphorismen, nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. 2 Theile, neue Auflage. Leipzig 1784. 8.

Ueber Raum und Zeit, Erster Theil, S. 294-312, besonders die Anmerkungen über den Raum, S. 305, und über die Zeit, S. 341. Ueber Causalität §. 864. 868. — Substanzialität §. 19-39. 845. 862-879. Persönlichkeit §. 964.

3) Ueber Herrn Kants Moralreform, von Gottlob August Tittel, Fürstl. Baden Kirchenrath und Professor der Philosophie zu Carlsruhe. Frankfurt und Leipzig 1786. gr. 8.

4) Versuch über den Grundsaz des Naturrechts von D. Gottfried Hufeland, Prof. der Rechte zu Jena. Leipzig 1785. 8.

Gegen die Censur des psychologischen Beweises von der Existenz Gottes, S. 226. u. s. w. und gegen den obersten Grundsaz des Kantischen Moralsystems.

5) Philosophische Unterhaltungen. Leipzig 1786. 8.

Im ersten Bande Nummer 3. gegen Kants Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, eine Vertheidigung der allgemeinen Gültigkeit und Anwendbarkeit des Sazes des Widerspruchs. Ueber den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile, S. 127 und im zweiten Bande 1787. S. 169.

6) J. C. Loßius, Uebersicht der neusten Litteratur der Philosophie. Gera 1784. 8.

Das erste Stük des ersten Bandes enthält eine Recension der Kantischen Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik

physik — worin Kants Sprache getadelt und behauptet wird, die Antinomien müsten sich durch den Saz des Widerspruchs heben lassen.

7) Grundriß der Seelenlehre, von Christoph Meiners, Professor der Philosophie zu Göttingen. Lemgo 1786. 8.

In der Vorrede ein langes Klagelied über die Dunkelheit der Kantischen Schriften, und die Schlüpfrigkeit seines Systems, nebst einem Beispiel von einem Jüngling, der über dem studieren der Kantischen Philosophie seinen Verstand einbüßte. Was er überhaupt von der Kantischen Philosophie hält, liegt ziemlich deutlich in der Anwendung folgender Bemerkung von Beattie: „Nichts ist verderblicher für den Geschmak und die „gesunde Urtheilskraft, als die Spizfündigkeiten der ältern „und neuern Metaphysiker, welche Wortstreitigkeiten begün„stigen und zu nichts als Zweifeln und Dunkelheiten führen. „Diese Grübeleien erschöpfen die Kraft des Geistes ohne „Zwek, tödten die Liebe zur wahren Gelehrsamkeit, ziehen „die Aufmerksamkeit von den Angelegenheiten des menschli„chen Lebens und von allen den Werken der Kunst und Na„tur ab, die das Herz erwärmen und die Einbildungskraft er„höhen; sie zerrütten endlich die Kräfte des Verstandes, ver„derben die guten Grundsäze und vergiften die Quellen „menschlicher Glükseligkeit.“!! Eine ähnliche Nothklage über die Wendung, welche der philosophische Geist unsrer Nation in den lezten Jahren genommen, erhebt Herr Meiners in derselben Schrift mit folgenden herzbrechenden Seufzern. „Ich glaubte, daß unsre Nation von den müßigen oder ver„dorbenen Griechen zur Zeit der alten Sophisten und spätern „Dialektiker, und unser Zeitalter von den Jahrhunderten „der Scholastiker um so viele Grade verschieden sey, daß un„sere Zeitgenossen unmöglich an solchen Grübeleien und an „einer solchen Sprache Wohlgefallen finden könnten, derglei„chen die Grübeleien der griechischen Sophisten und Dialek„tiker und die Sprache der Scholastiker war. Nichts desto „weniger bin ich in meinen Erwartungen betrogen. Kants „Schriften haben selbst (horribile dictu) in öffentlichen „Lehrern der Philosophie laute Bewunderer und selbst bei ge„schäzten Schriftstellern außerordentlichen Beifall gefun„den. — Dieser außerordentliche Beifall zeigt entweder „eine traurige Unwissenheit in der Geschichte der ältern und

„neuern Zweifler, oder eine gänzliche Verkennung des lezten „Zwels aller ächten Weltweisheit, oder vielleicht eine un„männliche Furcht an.“!!

8) Zu einigen neuen Theorien berühmter Philosophen, von G. A. Tittel. Frankfurt 1787. 8.

Herr Rath Tittel verwirft in dieser kleinen Schrift mit Kanten den Cartesianisch-Leibnizischen Beweis für das Dasein Gottes, und man könnte vielleicht glauben, daß er sich dem System des Königsbergischen Weisen in theoretischer Rüksicht mehr als in praktischer nähere, wenn er sich nicht selbst durch folgende Schrift widersprochen hätte:

9) Kantische Denkformen oder Kategorien, von G. A. Tittel. Frankf. am Mayn 1787. 8.

Das Resultat derselben ist: die Kantischen Säze: 1) Erkennen und urtheilen ist völlig einerlei. 2) Sinnlichkeit und Verstand sind zwei ganz verschiedene Grundquellen der Vorstellungen, laufen aber in jeder möglichen Erkenntniß zusammen. 3) Alle Erkenntniß ist a priori oder a posteriori. 4) Alle Urtheile sind analytisch oder synthetisch. 5) Wir sind wirklich im Besiz solcher Erkenntniffe a priori. 6) Die Formen der Sinnlichkeit sind Raum und Zeit: die Formen des reinen Verstandes sind die Categorien, sind sämmtlich in die Zahl der Nullitäten, nebst allen was daraus gesponnen werden soll, zu verweisen. —

10) An den H. Prof. Kant, von dem Verfasser der Resultate Jakobischer und Mendelssohnischer Philosophie, (M. Thomas Wizenmann, gestorben 1787.) Im deutschen Museum. Febr. 1787. S. 116-156.

Ein lesenswerther Aufsaz gegen H. Kants Abhandlung im Oktober 1786. der Berlinschen Monatsschrift: Was heist: Sich im Denken orientieren?

11) Versuch über die Natur der spekulativen Vernunft zur Prüfung des Kantischen Systems, von J. F. Abel, Frankfurt und Leipzig 1787. 8.

Soll beweisen, daß die Begriffe von Raum und Zeit nebst den Categorien weder völlig rein a priori, noch lediglich a posteriori, sondern gemischter Natur sind.

12) Die

12) Die verzweifelte Metaphysik. Ohne Drukort 1787. 8.

Der Verfasser dieser zwei Bogen ist der berühmte Weltüberwinder Jakob Herrmann Obereit, welche durch einen andern Gelehrten ins Publikum gefördert worden sind. S. 11 steht der wahre Titel dieser Blätter: die verzweifelte Metaphysik zwischen Kant und Wizenmann. Der durch seine mystischen Schwärmereien berüchtigte Verfasser wirft die Frage auf, was denn übrig bleibe, wenn der eine alle objektive und der andre alle subjective Gründe des geistigen Anschauens verwirft?

3) Ueber Raum und Causalität, zur Prüfung der Kantischen Philosophie, von Johann George Heinrich Feder, Großbrittan. Hofrath und Professor der Philosophie zu Göttingen. Göttingen 1787. 8

Eine bescheidene und gründliche Bestreitung der beiden Hauptangel. des Kantischen Systems; mit unter auch bittre Klagen über die Unverständlichkeit der Kantischen Terminologie.

14) Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntniß und der natürlichen Religion, von J. A. Reimarus. Hamburg 1787. 8.

Herr Reimarus, der Arzneigelahrheit Doktor zu Hamburg, bestreitet in dieser Schrift sowohl den Herrn Geheimen Rath Jakobi, und den Verfasser der Resultate, den verstorbenen Wizenmann, als H. Kant. Gegen den leztern äußert er seine Zweifel in Absicht auf Raum und Zeit, und besonders auf die Erkenntniß des Daseins Gottes, verzeichnet S. 52 ein zusammengestelltes Gemälde, von der immer kühner werdenden und zulezt alles umstoßenden Kantischen Grundsäze, und zieht S. 169 auf denselben einige gefährliche Folgen für Moral und Sittlichkeit.

15) Glaubensbekenntniß eines deutschen Dorfschulmeisters, die Gewißheit von dem Dasein Gottes betreffend. gegen die Kantische Philosophie. Zu H. Prof. J. C. Königs, Freund der aufgeklärten Vernunft und wahren Tugend. Nürnberg 1787. 8. Erster Theil. S. 30-65.

Der Herr Verfasser dieses Aufsazes Vogel, Rektor der Stadtschule bei St. Sebald in Nürnberg, sucht das Dasein Gottes daher zu beweisen, daß alles, was wir der Form unsers Denkens gemäß annehmen müssen, auch objektive Gültigkeit habe.

16) Da-

16) David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch von Friedrich Heinrich Jakobi. Breslau 1787. 8.

In einer Beilage beleuchtet der Verfasser den Kantischen formalen Idealismus, und bemüht sich seine Unverträglichkeit mit dem empirischen Realismus darzu thun. Kants System heist es, vernichte alle Ansprüche auf Erkenntniß der Wahrheit, verwerfe alle objektive Erkenntniß und führe auf einen blinden, Erkenntnißleeren Köhlerglauben, den noch niemänd der menschlichen Vernunft zugemuthet hat. — Durchgängig prädominirt in diesem Ausfall, Ironie und Wiz, wo der kühle Verstand allein zu sprechen vorgiebt.

17) Gott. Einige Gespräche von Johann George Herder, Kirchenrath in Weimar. Gotha 1787. 8.

Bei Gelegenheit eines neuen Beweises für die Existenz Gottes, den H. Herder aus der Beschaffenheit der menschlichen Vernunft führt, liest man folgenden bittern Ausfall auf Kanten S. 194. „Ich kann Ihnen nicht sagen, wie sehr mir „jezt alle diese Scheinausdrüke, leere Gespenster einer dunklen Phanthasie zuwider sind. Wenn manche Metaphysiker „alles denkbare, die Welt, Gott selbst wegräumen und finden dies ungeheure Nichts als das reinste Objekt ihrer Vernuuft sehr denkbar; finden es ganz natürlich, daß sich aus „diesem Nichts mit aller Vernunft kein Etwas weder Gott „noch die Welt hervordemonstrieren iasse — oder wenn gar „das Dasein, das erfreuliche nothwendige Dasein Gottes „ihnen gräßlich dünkt — Die reine Nothwendigkeit, sagen „sie, sey als der lezte Träger aller Dinge ein Abgrund für „die Vernunft. Selbst Hallers Ewigkeit mache lange nicht „den schwindlichten Eindruk anf das Gemüth, als das nothwendige Dasein Gottes: denn jene messe zwar, aber sie „dürfe nicht tragen. Man könne den Gedanken nicht erwägen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das Höchste „unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage. „„Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit: auser mir ist nichts, „„ohne das was blos durch meinen Willen etwas ist; aber „„woher bin ich denn? Hier sagen sie, hier sinkt alles „„unter uns und die größeste Vollkommenheit wie die kleinste, „„schwebt ohne Haltung blos vor der spekulativen Vernunft,

„„der

„„der es nichts kostet, die eine so wie die andre ohne „„die mindeste Hinderniß verschwinden zu lassen.““

18) Suitnaks Brief über Kant. Kauschs Antwort im Nahmen der apologetischen Gesellschaft. In den Apologien. Leipzig 1787. 8. Erste Sammlung. 1. Heft. S. 42. und 3. Heft. S. 329.

Ein äußerst plumper und grober Angrif gegen Kant, der nicht ungezogener seyn kann. Kant, Klopstok und der Verfasser des Buchs des Erreurs et de la verité werden in eine Reihe gestellt, und blos deshalb weil durch ihre Schriften deutsches Talent das Opfer eines imponierenden Unsinns geworden soy. Kant verdiene Achtung, weil er sich darauf verstehe, der Welt ein Näschen zu dreben, und freue sich ohne Zweifel, durch seine Critik so viel Sensation erregt zu haben; denn mundus vult decipi, ergo deciplatur. Die Curatoren der Universitäten sollten dem erlauchten Beispiel des Landgrafen von Hessen Cassel folgen, und alle Vorlesungen über die verwirrten und sinnlosen Schriften Kants untersagen — auch die apologetische Gesellschaft wird aufgefordert, den neuen philosophischen Marktschreiereien zu wehren, und den Unfug zu steuern, den Kant angerichtet habe. — Ohngeachtet der D. Kausch, Physikus in Militsch dieses ganze Raisonnement einer Widerlegung würdigt, obgleich noch verschiedene Zweifel, die meistentheils Federn abgeborgt sind, gegen Kanten anführt, so ist es doch sehr wahrscheinlich, daß der verkappte Critikaster oder Pasquillant, und der Ehrenhold Kants eine und dieselbe Person sind.

19) Zweifel über die Kantischen Begriffe von Zeit und Raum, von Adam Weishaupt, vormahligen Professor zu Ingolstadt, und gegenwärtigem Herzogl. Sächs. Gothaischen Hofrath. Nürnberg 1788. 8.

20) Ueber die Kantischen Anschauungen und Erscheinungen, von A. Weishaupt. Nürnberg 1788. 8.

21) Ueber die Gründe und Gewißheit der menschlichen Erkenntniß, von A. Weishaupt. Nürnberg 1788. 8.

Alle drei Schriften sind viel zu deklamatorisch und lebhaft geschrieben; sie blenden mehr als daß sie überzeugten, und zulezt, wenn die kühle Vernunft Gründe mit Gründen vergleicht

gleicht, entdekt sich ohne Mühe das Mißverständniß, welches ihnen zur Folie dient.

22) Grundsäze der reinen Philosophie, von Selle. Berlin 1788. 8.

Gegen die Nothwendigkeit der Vorstellung vom Raum.

23) Philosophisches Magazin, herausgegeben von Johann August Eberhard, Professor der Philosophie zu Halle. 4. Stük. Halle 1788. 8.

Dieses Magazin soll den Unterschied zwischen der Leibniz-Wolfischen und der Kantischen Philosophie auseinandersezen. Die Abhandlungen welche hieher gehören sind: Ueber die Schranken der menschlichen Erkenntniß. Ueber die transcendentale Aesthetik. Ueber die logische Wahrheit, oder die transcendentale Gültigkeit der menschlichen Erkenntniß. Ueber das Gebiet des reinen Verstandes. Ueber den wesentlichen Unterschied der Erkenntniß durch die Sinne und durch den Verstand. Ueber die Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische. — Herr Kant hat neuerdings in der Allg. Litterat. Zeitung selbst erklärt, daß er in dem philosophischen Magazin durchaus mißverstanden worden sey.

24) Anti-Kant, von Benedikt Stattler, Kurpfalzbaierischer und Fürstlich Eichstädt: wirklicher geistlicher Rath. Erster Band. Zweiter Band. Anhang zum Anti-Kant in einer Widerlegung der Kantischen Metaphysik der Sitten. Nürnberg 1788. 8.

Der Herr Rath ist seines Sieges so gewiß, daß er in der Trunkenheit über seinen Triumph vorschlägt, Kanten nicht mehr mit Mendelssohn den alles zermalmenden, sondern den zermalmten zu nennen. Schon der erste Band ist eine widrige Schüßel, mit Gemeinsäzen im oberdeutschen Dialekt reichlich beladen, aber noch weit ekelhafter wird der zweite, in welchem der Herr Rath seine eigne Moraltheorie, die er in seiner Ethica universal. christian. vorgetragen hat, mit der Kantischen vergleicht und lezterer entgegen stellt.

25) Ueber das Dasein Gottes in Beziehung auf Kantische und Mendelssohnische Philosophie, von J. C. F. Borntrager, der Gottesgelahrheit Kandidaten. Hannover 1788. 8.

Bescheidene Zweifel eines jungen Forschers gegen Kants Theorie von Raum und Causalität, — gegen den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile, und gegen die Censur der speculativen Theologie in der Vernunftkritik.

26) Elem-

26) Eleutheriologie, oder über Freiheit und Nothwendigkeit, von J. A. H. Ulrich. Jena 1788. 8.

Eine ausgeführte und gegen alle Einwürfe gerettete Darstellung des deterministischen Systems. Beurtheilung des Kantischen Versuchs, die Freiheit der Handlungen mit ihrer durchgängigen Nothwendigkeit zu vereinbaren. S. 22=40.

27) Philosophische Bibliothek von J. G. H. Feder und C. Meiners. Erster Band. Göttingen 1788. 8.

Abhandlung über subjektive und objektive Wahrheit. S. 1=42. Rezension von Kants Critik der praktischen Vernunft. S. 182=218.

28) Fragmentarische Beiträge, von Johann Friedrich Flatt, Professor der Philosophie zu Tübingen. Leipzig 1788. 8.

29) Briefe über den moralischen Erkenntnißgrund der Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie, von J. F. Flatt. Tübingen 1788 8.

Beide Schriften verrathen einen nicht gemeinen Scharfsinn, und H. Flatt verdient unter den Gegnern Kants einen der ersten Pläze. Der Inhalt der leztern vorzüglich lesenswerthen und wichtigen ist: Ueber die Frage von der Gültigkeit der Ableitung der Religion von dem Grundsaz der Sittlichkeit. Kantische Darstellung des moralischen Erkenntnißgrundes der Lehre vom Daseiu Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. Brief 1 und 2. Critik derselben. Brief 3 bis 6. Nach den Grundsäzen eines Nicht=Kantischen Systems. Br. 8. 9. Ueber die Frage von der Alleingültigkeit des moralisch theologischen Beweises. Br. 10.

30) Versuch über Gott, die Welt und die menschliche Seele, durch die gegenwärtigen philosophischen Streitigkeiten veranlaßt. Berlin und Stettin 1788. 8.

Ein höchst verwirrtes und an Paradoxien reiches Buch! — In der dritten Abhandlung kömmt eine lange Recension der Kantischen Vernunftcritik von S. 327 bis 424 vor, welche das Gepräge des Ganzen hat.

31) Briefe über die Antinomie der Vernunft, herausgegeben von J. G. E. Maaß, Magister der Philosophie in Halle. Halle 1788, 8.

Eine äußerst fade, auf lauter groben Mißverständnissen beruhende Beurtheilung in beliebter Briefform der Kantischen Theorie von dem Widerstreit der Vernunft mit sich selbst.

32) Grund=

32) Grundlegung einer subjektivischen Tugendlehre. Ein Versuch von J. C. K. Frankfurt am Main 1788.

33) C. F. Pezoldi de argumentis, quibus Deum esse, philosophi probant, obseruationes quaedam aduersus Imman. Kantium. Lipſ. 1787.

34) Ueber H. Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, im 5. 6. und 12tes Stük des Braunschweigischen Journals 1789.

35) J. C. G. Schaumann, über die transcendentale Aesthetik. Ein critischer Versuch, nebst einem Schreiben an H. Hofrath Feder über den transcendentalen Idealism. Leipz. 1788. 8.

36) *Carl Gottl. Fürstenau*, dissertatio qua sententia Kantiana de differentia quae philosophiam et matheſin intercedit modeste censurae subiicitur. Rinteln 4.

Der Verf. sucht zu erweisen, daß die Philosophie so gut wie die Mathematik Begriffe construiren könne.

37) De libertate ex ratione Kantiana, von Joh. Fr. Kleuker, Osnabrük 1789. 4.

38) J. F. Kleuker, neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthums u. s. w. im 2. Th. welcher eine Critik der neuesten Philosophie der Religion enthält. Riga 1789. 8.

Der Verf. will gezeigt haben, daß die Kantische Philosophie der Religion gefährlich sey.

39) J. C. Lossius, Etwas über Kantische Philosophie in Hinsicht des Beweises vom Daseiu Gottes. Erfurt 1789. 4.

40) *C. S. Ouvrier*, Idealismi sic dicti transcendentalis examen accuratius, nouumque genus demonstrationis quo Deum esse docetur. Lipsiae 1789. 4.

41) Ueber Raum und Zeit in Rüksicht auf die Kantische Theorie, ein Versuch. Leipzig 1790. 8.

42) Prüfung ungenießbarer Aufklärungen der Naturalisten, Materialisten, Idealisten und Pantheisten, gefertiget von einem Orthodoxen. Christ. Martin Ludwig, Rector zu Schlotheim bey Mühlhausen. Leipzig 1790. 8.

Ein-

Einleitung.

§. 1.

Von dem Unterschiede der Reinen und der Empirischen Erkenntniß.

Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß alle unsre Erkenntniß, der Zeit nach, mit der Erfahrung anhebt. Sinnliche Eindrüke erweken das noch schlummernde Denkvermögen, und liefern dem Verstande den materiellen Stof, welchen dieser sodann nach gewissen formellen Regeln ordnet und bearbeitet. Ohne sinnliche Organe würde unsre Verstandesthätigkeit ganz unentwikelt bleiben, und Sinnlichkeit allein ohne Verstand würde uns mit einem todten Chaos von Eindrüken bereichern, welche wir weder in einem Bewustsein vereinigt, noch unter allgemeine Begriffe geordnet denken könnten.

Allein hieraus folgern wollen, daß unsre gesamte Erkenntniß aus der Erfahrung entspringe, nur ein bloßes Aggregat derselben sey, wäre zu viel geschlossen; es läst sich vielmehr wohl denken, daß unser eigenes uns innwohnendes Erkenntnißvermögen, nachdem es durch sinnliche Eindrüke rege gemacht worden ist, aus sich selbst gewisse Erkenntnisse, welche über alle Erfahrung gehen, hervorbringe, und dadurch, daß es zu den sinnlichen Wahrnehmungen noch etwas der Erfahrung ganz fremdartiges hinzufügt, allein erst Erfahrung im vollen Sinn des Worts möglich mache.

Wer überhaupt zweifelte, ob es noch andre, von der Erfahrung unabhängige Erkenntnisse für uns gäbe, der bedenke nur, daß die wichtigsten, und für uns so interessanten Vorwürfe der Metaphysik, z. B. die Erkenntniß von Gott, Freiheit, Immaterialität und Unsterblichkeit so ganz außer dem Kreise möglicher Erfahrung liegen, und daß es ein unauflößliches Räthsel seyn würde, wie und warum wir uns Fragen über diese Gegenstände vorlegen, deren Beantwortung in dem gesamten Codex der Erfahrung vergebens gesucht wird, wenn wir nicht in uns selbst ein Vermögen besäßen, welches zwar zu seiner Entwikelung der Erfahrung bedarf, aber auch vor sich selbst eine Erkenntnißquelle, und von der Erfahrung ganz unabhängig ist, welches Erfahrung selbst erst möglich macht, und Erkenntnisse liefert, die das Gepräge der Nothwendigkeit und Allgemeinheit bey sich führen, welches der empirischen Erkenntniß durchaus fehlt.

Dergleichen Erkenntnisse heissen a priori, ein Gegensaz von den empirischen, oder a posteriori, welche aus der Erfahrung geschöpft sind. Der Sprachgebrauch unterscheidet zuweilen nicht scharf genug beyde Erkenntnißarten, und hält eine empirische Wahrnehmung manchmal für eine Erkenntniß a priori, weil ihre Abkunft von der Erfahrung nicht unmittelbar, sondern erst vermittelst einer allgemeinen Regel oder Erfahrungsanalogie erkennbar ist. Sagt man z. B. es ist a priori vorher zu bestimmen, daß ein in die Höhe geworfener Stein zurükfallen werde, so scheint es vielleicht, daß wir dies a priori vorher wissen, und nicht erst des Beweises durch die Erfahrung bedürften; allein genau untersucht, gründet sich die Gewißheit unsrer Erwar-

Erwartung auf die empirische Wahrnehmung von der Schwere der Körper, und Erfahrung kann nur Erkenntniß a posteriori liefern, denen weder Nothwendigkeit noch Allgemeinheit zukommt. Zu einer Erkenntniß a priori wird erfordert, daß sie von aller Erfahrung unabhängig sey, und um ganz rein zu seyn, muß sie schlechthin gar nichts empirisches enthalten. Der Saz z. B. Ein unbekanntes = x ist entweder möglich oder nicht, sagt ein reines Urtheil a priori aus, hingegen: Alles mögliche ist entweder wirklich oder nicht, enthält zwar ein Urtheil a priori, aber der Begrif der Wirklichkeit ist aus der Erfahrung entlehnt, folglich ist dieser Saz auch nicht rein a priori. —

§. 2.

Von den Merkmahlen der Erkenntnisse a priori.

Die Erfahrung oder sinnliche Wahrnehmung kann uns zwar belehren, welche Prädicate irgend einem gegebenen Gegenstande zukommen, aber nie ist sie im Stande, uns von der Unmöglichkeit der entgegengesezten Prädicate in demselben Subjekt den Beweiß zu geben; Eben so sagen ihre Urtheile niemals wahre, sondern höchstens comparative und angenommene Allgemeinheit, (Induktion) aus, denn jede sinnliche Wahrnehmung, welche wir machen, bereichert zwar die Summe unsrer schon gesammelten Kenntnisse, aber weil die gesamte mögliche Erfahrung ein für uns unübersehbares, nie völlig zu durchwanderndes und auszumessendes Feld ist, so können wir auch niemals den Codex unsrer empirischen Erkenntniß als für uns abgeschlossen und vollendet ansehen, folglich bleiben unsre Erfahrungserkenntnisse nur

abgerissene Fragmente, die eben deshalb weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit enthalten. So weit unsre Wahrnehmung reicht, muß es demnach heissen, kommen diese Prädikate jenem Subjekte zu; so viel wir bis jezt durch die Erfahrung belehrt worden sind, findet diese Regel eben in diesem Falle statt; mit einem Wort, die empirische Allgemeinheit und Nothwendigkeit ist nur eine willkührliche Steigerung der Gültigkeit von derjenigen Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche in den meisten Fällen, bis zu der, welche in allen gilt.

Erkenntnisse hingegen, welche strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit aussagen, verrathen eben dadurch ihren von der Erfahrung unabhängigen, in uns selbst a priori begründeten Ursprung. Denn unser Verstand verknüpft in einem solchen Urtheile a priori, nach seinen formellen Bedingungen das Prädikat mit dem Subjekt auf eine nothwendige Art, und findet das Gegentheil ganz unmöglich und undenkbar; ist nun aber das Subjekt ein allgemeingültiger Begrif, so muß auch umgekehrt das Urtheil allgemein gültig seyn, und in allen möglichen Fällen verbindet dann unser Verstand mit demselben Subjekt auch dasselbe Prädikat.

Daß nicht nur den Wissenschaften, sondern selbst dem gemeinsten Verstandesgebrauch dergleichen Begriffe und Urtheile a priori zum Grunde liegen, ist offenbar. Der Satz z. B. zwischen 2 Punkten ist nur eine grade Linie möglich, enthält so deutlich Nothwendigkeit und Allgemeinheit, daß selbst der Begrif einer graden Linie allein erst durch ihn möglich wird. — Eine gleiche Bewandniß hat es auch mit einzelnen Begriffen; wenn man von dem empirischen Begrif

grif eines Körpers alles scheidet, was die Erfahrung von ihm prädizirt, als seine Theilbarkeit, Undurchdringlichkeit, Schwere, Farbe, u. s. w. so bleibt doch zulezt der Raum übrig, den er einnahm, und welcher nicht aufgehoben werden kann. Was beweist dies anders, als daß in uns selbst ein Erkenntnißvermögen a priori liegen muß, welches der Erfahrung allein erst Gewißheit und Zuverläßigkeit giebt, die ihr gänzlich fehlen, weil alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch uud bedingt sind.

§. 3.

Von dem Unterschied der analytischen, oder Erläuterungs- und der synthetischen oder Erweiterungsurtheile.

Es lassen sich überhaupt nur 2 Arten von Urtheilen denken: Entweder liegt das Prädikat schon verstekt im Subjekt: oder es ist dem Begrif des Subjekts ganz fremd, und läst sich durch keine Zergliederung des Begrifs herausfinden. Geschieht die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, so ist es ein analytisches, im entgegengesezten Fall ein synthetisches Urtheil. Analytische Urtheile erweitern im geringsten nicht den Begrif des Subjekts, denn das Prädikat, welches von dem Subjekt ausgesagt wird, war schon im Begrif des Subjekts enthalten, und es bedurfte nichts weiter als einer Auflösung desselben, um das Prädikat zu finden. Das Urtheil: Jede Ursache hat eine Wirkung ist z. B. offenbar analytisch, denn dadurch, daß ich das Prädikat Wirkung an das Subjekt Ursache knüpfe, kommt gar nichts neues zum Subjekt hinzu,

zu, welches nicht schon vorher in demselben lag, indem der Begrif von Ursache so bestimmt, den der Wirkung in sich schließt, daß ohne ihn der Begrif eine Ursache gänzlich verloren gehen würde. Synthetische Säze dagegen erweitern den Begrif des Subjekts dadurch, daß sie etwas ganz neues hinzufügen, welches bloße Zergliederung aus demselben nicht entwikeln konnte. Alle Körper sind im Raum, ist ein offenbares analytisches Urtheil, denn ich brauche nicht über den Begrif, welchen ich mit einem Körper verbinde, hinauszugehen, um mich davon zu überzeugen, hingegen alle Körper haben Schwere, Undurchdringlichkeit, Farbe, u. s. w. ist synthetisch, denn ich mag den Begrif eines Körpers noch so lange zergliedern, und ich werde diese Prädikate nicht in demselben finden.

Weil die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt in einem analytischen Urtheile bloß auf den Saz des Widerspruchs gegründet ist, so sind analytische Urtheile jederzeit Urtheile a priori, denn sie sind entweder ganz oder zum Theil identisch. Der Saz: Jeder Körper ist ein Körper, enthält ein durchaus identisches Urtheil, und eine leere Tavtologie; jeder Körper nimmt einen Raum ein, ist nur zum Theil identisch, aber immer noch analytisch, denn die Ausdehnung liegt schon in dem Begrif eines Körpers.

Eben so leicht sind synthetische Erfahrungsurtheile zu verstehen und zu beweisen, zwar nicht durch den Saz des Widerspruchs, denn obgleich in jedem, folglich auch in einem synthetischen Erfahrungsurtheile das Prädikat mit dem Subjekt Gleichartigkeit haben muß, und ihm nicht widersprechen, so reicht dieses Criterion doch noch nicht hin;

höch-

höchstens ließe sich daraus bestimmen, wie viel Prädikate überhaupt dem vorliegenden Subjekt zukommen können, aber nicht, welches in dem gegenwärtigen bestimmten Falle ihm zugeschrieben werden müsse; darüber kann die Erfahrung allein belehren, in welcher daher auch allein der Verbindungsgrund des Prädikats mit dem Subjekt zu suchen ist. Ein Polygon z. B. ist eine Figur mit einer unbestimmten Zahl Seiten und Winkel, will ich nun wissen, wie viel ein wirklich gegebenes Vielek Seiten und Winkel habe, so bleibt mir kein Mittel dies zu erfahren übrig, als die Anschauung, ich zähle beides, die Seiten und Winkel, und sage dann: Es ist ein Sechsek, Zwölfek, Tausendek, u. s. w.

So weit ist demnach keine Schwierigkeit. Analytische Urtheile sind durchaus a priori, folglich nothwendig uud allgemein, und gründen sich auf den Saz des Widerspruchs; Synthetische Urtheile a posteriori werden aus der Erfahrung bewiesen, weil beide Begriffe des Subjekts sowohl als des Prädikats zwar nicht wie bey analytischen Urtheilen in einander enthalten, aber doch Theile Eines Ganzen, nemlich der Erfahrung sind, welche selbst eine synthetische Verbindung der Anschauungen ist. Aber nun ist noch die überaus wichtige Frage zu beantworten: Giebt es blos synthetische Erfahrungsurtheile, oder auch synthetische Urtheile a priori, und wenn sie wirlich gefällt werden, wie kommen wir dazu; worauf stüzen wir uns; wodurch wird die Synthesis, welche Nothwendigkeit und Allgemeinheit aussagt, möglich, da wir uns hier weit über das Feld der Erfahrung erheben, und folglich auch den Beweis in ihr weder suchen noch hoffen dürfen? — Von der Beantwor-

tung dieser Frage hängt die Gewißheit und der Werth unsrer gesammten spekulativen Erkenntniß a priori ab, denn die wichtigsten und interessantesten Gegenstände der Metaphysik, als das Dasein Gottes, unsre Unsterblichkeit, Freiheit, u. s. w. sind insgesamt synthetisch, und liegen doch ganz außer dem Kreise möglicher Erfahrung. —

Anmerkung.

Diese Eintheilung der Urtheile durch Herrn Kant in analytische und synthetische, ist von ganz entgegengesezten Seiten angegriffen worden. Einige haben die analytischen, andre die synthetischen Urtheile zu leugnen und zu widerlegen gesucht. Jene bemühen sich darzuthun, daß ein ganz oder zum Theil identisches Urtheil gar kein Urtheil sey, denn zu einem Urtheil gehöre nicht blos Zergliederung Eines Begrifs, sondern Vergleichung und Subsumterung mehrerer und zwar verschiedener Begriffe; folglich müsten alle Urtheile bloß synthetisch seyn. Andre wollen unter dem Begrif eines Subjekts die möglichst vollkommenste Vorstellung aller innern Bestimmungen, Eigenschaften und Verhältnisse eines Dinges verstanden wissen, und nach ihnen wären alle Urtheile entweder unmittelbar, oder doch mittelbar analytisch. —

Was die Ersten betrift, so kommt alles auf eine richtige Erklärung an, was man unter einem Urtheil überhaupt verstehen soll. Wenn wir uns einen Begrif ganz isoliert vorstellen, so urtheilen wir freilich noch nicht; sobald wir aber den Begrif mit sich selbst, oder mit einem Theile desselben zusammenhalten, so entsteht schon eine Beziehung,

ein

ein Verhältniß mehrerer, numerisch verschiedener Begriffe, und dieses Verhältniß durch den Verstand denken, heißt doch nichts anders als urtheilen. Wer das nur als ein Urtheil gelten lassen wollte, wenn das Prädicat mit seinem Subjekt in einer wirklichen Verschiedenheit gedacht wird, der überlegt nicht, daß in jedem Urtheil Gleichartigkeit als der eigentliche Verbindungsgrund erforderlich ist, und daß urtheilen überhaupt nichts anders ist, als das Einzelne und Besondere in dem Allgemeinen erkennen.

Diejenigen, welche auf der andern Seite die synthetischen Urtheile anfechten, und nur analytische Urtheile zugeben, glauben ihre Behauptung dadurch zu erweisen, daß sie unter dem Begrif eines Subjekts die möglichst entwikelte Vorstellung aller demselben zukommenden Prädicate verstehen, woraus freilich, wenn ihnen dies zugestanden wird, folgen müßte, daß alle Urtheile nur analytisch seyn können. Allein unter dem Begrif eines Subjekts wird bloß der Grundbegrif gedacht, welcher nicht mehr und nicht weniger Prädicate enthalten darf, als ich zur Unterscheidung des Subjekts von andern Dingen bedarf; der vollständige Begrif eines Subjekts ist immer erst das Resultat mehrerer synthetischer Säze, und wer seinen Begrif von einem Subjekt so erweitert, daß alle synthetische Prädicate bereits in demselben enthalten sind, der erlaubt sich eine unrechtmäßige Einschwärzung, indem er niemals eine Deduktion über die Rechtmäßigkeit seines Verfahrens darlegen, und folglich deshalb in Anspruch genommen werden kann. Freilich darf kein Prädicat dem Subjekt widersprechen, allein darum weil 2 Begriffe sich nicht ausschließen, sind sie noch nicht wirk-

lich in einander enthalten; die beiden Begriffe Mensch und Philosoph haben gar nichts widersprechendes, aber wer glaubt sich deshalb schon zu dem Schluß berechtigt: Folglich sind alle Menschen Philosophen.

§. 4.

Alle theoretische Vernunftwissenschaften enthalten synthetische Urtheile a priori.

1) Mathematische Urtheile sind insgesammt synthetisch. Daß die mathematischen Säze insgesammt Urtheile a priori sind, ist keinem Zweifel unterworfen, denn sie sagen strenge Nothwendigkeit aus, welche Erfahrung niemals geben kann. Um aber zu erfahren, ob sie analytisch oder synthetisch a priori seyn, versuche man nur die Prädicate durch Zergliederung des Begrifs des Subjekts, als Theilbegriffe herauszufinden, und wenn man, wie Beyspiele dies erläutern werden, daran verzweifeln muß, so ist es ausgemacht, daß die Mathematik synthetische Urtheile a priori enthalte. —

In dem arithmetischen Saze: $8+9=17$, scheint das Product 17, dem ersten Anblik nach, blos durch den Saz des Widerspruchs zu finden zu seyn, allein genauer betrachtet liegt in den Begriffen der beiden Zahlen 8 und 9, welche ich mir in einer Summe vereinigt denke, noch gar nicht der Begrif von der 17, denn ich mag den Zahlbegrif $8+9$ noch so tief analysieren, und ich werde nichts weiter herausbringen als diese beyden Zahlen, um aber die Zahl 17 entspringen zu sehen, muß ich durchaus zur Anschauung meine Zuflucht nehmen. Freilich erklärt man die Gleichung

chung 8 = 9 + 17 gewöhnlich durch 8 + 9 ist, oder heist 17. Allein wenn dies seine Richtigkeit hätte, so müste jeder, der nur die Zahlen kennt, mit dem Zahlbegrif 8 + 9 sofort die Zahl 17 so unmittelbar verknüpfen, daß es ihm ganz unmöglich wäre 8 + 9, ohne die 17 zu denken, so wenig wir von dem Begrif eines Körpers die Vorstellung des Raums, welchen er einnimmt, ausschließen können. In zusammengesezten Rechnungen müsten wir die Produkte eben so geschwind ohne den zeitspieligen arithmetischen Prozeß vermittelst der Anschauung erkennen, und die Addition der Schlüssel und das Wesen der ganzen Mathematik wäre eine höchst entbehrliche Wissenschaft.

Eben dieselbe Bewandniß hat es mit allen Säzen der reinen Geometrie. Schon das ist auffallend und äußerst wichtig, daß wir weder vom äußern Raume, noch von seinen Gränzen, den Flächen, Linien und Punkten Definitionen angeben können, ohne uns zu verwirren, daß folglich alle diese Vorstellungen keine Producte irgend eines Begrifs, sondern unmittelbare Anschauungen seyn müssen, die allen Begriffen vorhergehen, und Begriffe selbst erst möglich machen. Man prüfe die Definitionen, welche verschiedene Geometer gewagt haben, um sich völlig von ihrer Unzulänglichkeit zu überzeugen. Ein mathematischer Punkt soll keine Theile haben, allein diese Erklärung enthält zu viel, denn was ist dann noch für ein Unterschied zwischen einem Punkt und dem einfachen Ding? Eine Linie erklärt man durch eine Länge ohne Breite; wer sieht hier nicht den gröbsten Zirkel: Eine Linie ist eine Länge, und eine Länge ist eine Linie, und die Breite ist gleichfalls eine Linie, nur

nach

nach einer von der Länge verschiedenen Richtung. Die Definition würde also mit andern Worten so lauten: Eine Linie ist eine Länge oder Linie, ohne die von dieser verschiedenen Länge oder Linie, welche man Breite nennt. Man fahre auf diese Art fort, die Definitionen von Flächen und Körpern zu prüfen, und gestehe dann, daß es unmöglich ist, etwas mehr als bloße Nominalerklärungen zu finden, welche anstatt uns Begriffe zu geben, sie vielmehr schon voraus sezen; daß folglich die Vorstellung vom Raum und allen seinen Theilen und Abmessungen nur durch Anschauung gegeben werden kann. Daraus folgt aber auch, daß alle Grundsäze der Geometrie lauter synthetische Säze sind; und der Beweis davon kann nicht schwer seyn. Man zergliedere in dem Grundsaz: Zwischen 2 Punkten ist nur eine grade Linie möglich, die Begriffe der 2 Punkte, und einer graden Linie noch so lange, und es wird niemals entschieden werden, wie viel grade Linien zwischen 2 Punkten gezogen werden können. Eben so das Axiom: die grade Linie ist der kürzeste Weg zwischen 2 Punkten, und der Weg einer krummen Linie zwischen denselben Punkten ist allemal größer als der Weg einer graden; in den Begriffen von einer graden und krummen Linie liegen gar nicht die Begriffe des Nähern und Kürzern, und in beiden Fällen bedarf es der Anschauung, um mich darüber zu belehren.

Einige wenige Grundsäze, welche in der Geometrie vorausgeschikt werden, sind ächt analytisch, und auf den Saz des Widerspruchs gebaut. Z. E. $a = a$; Jede Größe ist sich selbst gleich; $a + b + c > a$, das Ganze ist größer als ein Theil davon; Wenn $a = b$, und $b = c$ so ist auch $a = c$;

Zwei

Zwei Größen, die einer dritten gleich sind, sind einander alle gleich. Diese Säze beruhen auf Identität, und sind folglich analytisch, dennoch aber finden sie in der Geometrie nur darum eine Stelle, nicht weil sie nach Begriffen gelten, sondern weil sie in der Anschauung dargelegt werden können, und eben dadurch Gleichartigkeit mit den übrigen Säzen der Geometrie haben.

Mit den geometrischen Postulaten verhält es sich wie mit den Axiomen. Z. B. Jede gegebene Linie kann bis ins unendliche verlängert werden; von einem Punkt bis zum andern ist allemal eine grade Linie möglich; jede gegebene grade Linie mit einem Punkte außer ihr, fällt immer in eine Ebene, u. s. w. Wie ist es möglich, die Prädikate durch die Analysis aus dem Begriffen herauszufinden! Man muß schlechterdings darauf Verzicht thun, die Möglichkeit dieser Säze einzusehen, wenn man nicht die Anschauung zu Hülfe nimmt, folglich gesteht, daß alle geometrische Axiome und Postulate synthetisch sind. Eben darauf gründet sich auch ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit, folglich ihre Evidenz und unmittelbare Gewißheit, daß sie nicht bloß keines Beweises bedürfen, sondern selbst keines Beweises fähig sind. Uebrigens beziehen sich alle Säze der Geometrie zulezt auf Axiome und Postulate; kein Theorem läst sich ohne Axiom demonstrieren, kein Problem ohne Postulat lösen; sind nun aber die Axiome und Postulate insgesammt synthetisch, so müssen es auch die Theoreme und Probleme seyn.

2) Die Naturwissenschaft oder der reine Theil der Physik enthält synthetische Urtheile a priori als Prinzipien. Der Vorwurf der Physik überhaupt ist zwar die Natur

tur in materieller Bedeutung, oder der Innbegrif aller Dinge, so fern sie Gegenstände unsrer Sinne, folglich auch der Erfahrung seyn können, aber es ist dennoch nothwendige Bedingung, daß ihr ein reiner, rationaler, theoretischer Theil zum Grunde liege, denn woher könnte sie sonst Gewißheit nehmen, wie eigentliche Wissenschaft werden, wenn die Natur Geseze, welche ihr zur Basis dienen, von der Erfahrung abgeleitet, folglich zufällig und bedingt wären, und nicht a priori erkannt würden? A priori etwas erkennen, heist nichts anders, als etwas aus seiner bloßen Möglichkeit erkennen; die Möglichkeit bestimmter Naturdinge läst sich aber aus bloßen Begriffen nicht einsehen (denn von der logischen Möglichkeit ist hier nicht die Rede,) folglich bleibt nichts übrig, als daß die dem Begrif correspondierende Anschauung a priori gegeben, d. h. daß der Begrif construirt werde; Vernunfterkenntniß durch Construction der Begrife ist aber mathematisch, also ist auch reine Naturlehre über bestimmte Naturdinge nur durch Mathematik möglich. Ueberdies befinden sich alle Gegenstände, welche die materielle Natur ausmachen, im Raum und in der Zeit, und jede Erscheinung ist Folge der Bewegung oder des Gleichgewichts, eben darin liegt aber auch ein neuer Beweis von der Unentbehrlichkeit der Mathematik in der Physik. Endlich darf man nur einen Versuch machen, irgend einen Saz der reinen Naturlehre zu analysieren, um zu sehen ob die Prädicate bereits in den Begrifen ihrer Subjekte liegen, oder ob wir über den Begrif des Subjekts hinausgehen, und a priori etwas mit demselben verbinden, welches durch keine Zergliederuug aus dem Subjekt herauszufinden war. Bei allen

wechseln.

wechselnden Erscheinungen unterscheiden wir das Subjekt, die Materie, das Beharrliche, in welchem eine Veränderung vorgeht, von der Ursache, welche den Wechsel hervorbringt, und man ist gewohnt dabei schon als bewiesen und streng gewiß vorauszusezen, daß jede Veränderung sowohl etwas beharrliches als auch eine äußere Ursache erfordere; auch ist es offenbar, daß die beiden Lehrsäze der Mechanik: bey allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie, oder das beharrliche, immer dasselbe; und: Alles was geschieht, hat eine Ursache, apodiktische Nothwendigkeit und Allgemeinheit enthalten, folglich a priori sind; aber jeder Versuch, aus dem Wechsel der Bestimmungen, das beharrliche, und aus dem was geschieht, den Begrif der Ursache durch Analysis herzuleiten, ist vergebene Mühe, denn in dem Begrif der Materie sogar liegt noch gar nicht der Begrif des beharrlichen, sondern blos ihre Gegenwart im Raume, und in dem Begrif dessen was geschieht, noch nicht der Begrif einer Ursache, beide Lehrsäze sind daher offenbar synthetisch, und dennoch a priori.

3) Die Metaphysik besteht ihrem Zwek nach aus lauter synthetischen Säzen a priori. Die Metaphysik ist nicht wie die Logik eine bloß formale, sondern eine eigentlich materiale Wissenschaft, indem sie die Form, unter welcher wir denken, der Logik ganz überläßt, und sich allein mit den Gegenständen selbst beschäftigt. Auf der andern Seite aber unterscheidet sie sich uns von der Physik, welche sie selbst erst möglich macht, dadurch, daß sie sich nicht wie diese mit der Erfahrung begnügt, sondern durch ein eignes Intresse getrieben, über alle sowohl empirische als

intel-

intellektuelle Objekte ausdehnt. Sie wirft sich daher die Fragen auf, und sucht sie zu beantworten: Was kommt einem Dinge überhaupt, was einer Welt, was einem denkenden Wesen, was dem allerrealsten Wesen, als solchen, a priori absolut zu?

So stolz nun auch die Metaphysik auf ihre Vorwürfe seyn kann, so klar ist es doch, daß ihr Werth äußerst eingeschränkt, ihr Verdienst um die Erweiterung unsrer Erkenntniß höchst gering seyn würde, wenn sie bloße Zergliederung jener Begriffe zu ihrem Zwek machte; Sie soll uns im Gegentheil dazu dienen, unsern Begriffen Realität zu verschaffen, sie soll uns vergewissern, daß wirkliche Gegenstände uud keine bloße Geschöpfe der Einbildungskraft derselben correspondieren, sie soll endlich unsere Erkenntniß a priori erweitern, und uns durch synthetische Urtheile a priori weit über alle Erfahrung erheben. Dies alles zu leisten, ist bloße Analysis ganz unfähig, soll es also eine Wissenschaft unter dem Titel Metaphysik geben, von der wir dies alles erwarten dürfen, so muß sie auch schon ihrem Zwek nach, synthetische Urtheile a priori enthalten.

§. 5.

Allgemeine Aufgabe der Vernunft: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Wir haben gesehen, daß sowohl die reine Mathematik, als die reine Naturwissenschaft und Metaphysik synthetische Urtheile a priori enthalten, da nun diese theoretische Vernunftwissenschaften wirklich gegeben sind, so ist wohl keine

Frage

Frage natürlicher, als die: wie sie denn eigentlich möglich sind? denn das Dasein der reinen Mathematik und Natur, Wissenschaft läst sich nicht bezweifeln, die Deduktion ihrer Möglichkeit kann daher auch mit allem Fug gefordert werden; wer aber durch den bisherigen schlechten Fortgang, und die chaotische Verwirrung in der bisher sogenannten Metaphysik bewogen, ihre Wirklichkeit als Wissenschaft für eine leere Vorspiegelung halten möchte, der überlege nur, daß Metaphysik, wenn gleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage wirklich gegeben ist. Die menschliche Vernunft fühlt sich von einem geheimen Intresse zur Speculation getrieben, und geht unaufhaltsam auf diesem Wege bis zu solchen Fragen fort, welche alle mögliche Erfahrung übersteigen, und die sie sich eben so wenig aus dem Vorrath ihrer empirischen Erkenntnisse zu beantworten vermag. Jene Aufgabe zerfällt demnach in zwei andre: a) Wie ist Metaphysik als blosse Naturanlage möglich, d. h. wie entspringen aus der allgemeinen Natur der menschlichen Vernunft jene Fragen, die sie sich von freien Stüken aufwirft, und ohne weiter um die Rechtmäßigkeit ihres Benehmens, noch um die Gültigkeit ihrer Antworten bekümmert zu seyn, sich zu lösen sucht? b) Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? Da bisher so wenig über jene transcendente Fragen entschieden worden, und Widersprüche das unvermeidliche Resultat aller Speculationen zu seyn schienen, so muß es doch möglich seyn, sowohl in Absicht des Vermögens unsrer Vernunft, als in der Entscheidung über ihre Fragen aufs Reine zu kommen, d. h. die Gränzen der Vernunft zu bestimmen, ihr Vermögen völlig auszumessen, und das An-

sehen und die Gültigkeit der Metaphysik, nicht mehr als blosse Naturanlage, sondern als Wissenschaft betrachtet, zu entscheiden. Die Wissenschaft von welcher wir Aufschluß hierüber erwarten dürfen heist daher mit Recht: Critik der reinen Vernunft. Ihr Zwek ist kein andrer, als die Vernunft zu ihrer wahren Selbsterkenntniß zu führen, die Ansprüche und Gerechtsame zu prüfen, woraus sie den vermeinten Besiz ihrer metaphysischen Erkenntniß beweist, endlich ihr gewisse Schranken anzuweisen, welche sie nicht überschreiten darf, weil ihr speculatives Vermögen nicht weiter reicht.

Sie ist noch kein System der reinen Vernunft selbst, auch nicht einmal eine Doctrin, wohl aber eine Propädevtik zu beiden; ihr Gegenstand ist die Vernunft, und die doppelte Untersuchung: ob und wie synthetische Erkenntnisse a priori möglich sind, und wie sie a priori auf Gegenstände angewandt werden können?

Solche Erkenntnisse welche von allen Gegenständen abstrahieren, und sich blos mit unsrer Erkenntnißart derselben, so fern diese a priori, d. h. durch unsre reine Vernunft, möglich seyn soll, beschäftigen, welche folglich den Schlüssel zur Auflösung jener beiden Aufgaben, enthalten, heissen Transcendental, und ein System derselben, wenn es zugleich die Analysis aller in demselben vorkommenden Begriffe enthielte, würde eine transcendentale Philosophie geben. Ohngeachtet dies nun für den Anfang zu viel ist, so liefert dennoch die Critik der reinen Vernunft den Stof dazu, und entwirft den ganzen Plan derselben architektonisch, d. h. aus

festen

festen Principien mit völliger Gewährleistung der Vollstän-
digkeit und Sicherheit aller Materialien, und es kann dann
nicht viel Aufwand und Mühe mehr kosten, die ausfürli-
che Analysis der Begriffe noch hinzuzufügen, und damit das
Gebäude einer Transcendental-Philosophie zu vollenden.

Noch ist zu bemerken, daß man bey der Eintheilung
einer solchen Transcendental-Philosophie, wovon die Critik
der reinen Vernunft die Idee und den Umriß liefert, alles
Empirische sorgfältig verbanne, damit die Erkenntniß völlig
rein a priori sey. Wenn also gleich die erste Principien der
Moralerkenntnisse a priori sind, so dürfen sie darum noch
nicht in das System einer transcendentalen Philosophie auf-
genommen werden, weil sie nicht rein a priori sind, und
weil alles Practische sich auf Gefühle von Lust und Unlust
bezieht, Gefühle aber in das Gebiet der empirischen Erkennt-
nißquellen zu verweisen sind.

Die Critik der reinen Vernunft zerfällt von selbst in 2
Hauptheile, in die Elementar- und in die Methodenleh-
re. Jene begreift die transcendentale Aesthetik und die
transcendentale Logik; diese die Disciplin, den Canon,
die Architektonik und die Geschichte der reinen Vernunft.

I. Transcendentale Elementarlehre.

A) Transcendentale Aesthetik.

Wir bemerken in uns zwei Erkenntnißstämme, die bei-
de vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, für uns aber zu
tief liegenden Wurzel entspringen, Sinnlichkeit und Ver-

stand. Durch die erstere werden uns Gegenstände gegeben, durch den leztern werden sie gedacht, und beide Vermögen zusammen genommen, verschaffen uns erst Erkenntniß.

Die Sinnlichkeit besteht in der Fähigkeit oder Receptivität unsrer Seele, unmittelbare Vorstellungen von den Gegenständen zu erhalten, bloß dadurch, daß sie durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, einen Eindruk auf uns machen. Solche unmittelbare Vorstellungen heissen Anschauungen; sie allein geben noch kein Erkenntniß, sondern müssen noch erst vom Verstande unter allgemeine Begriffe geordnet, oder gedacht werden. Nur durch das Anschauungsvermögen können Begriffe auf Gegenstände sich beziehen, aber ohne Begriffe wären auf der andern Seite unsre Anschauungen blind, und hätten kein Verhältniß zu unsrer Erkenntniß.

Der Eindruck eines Gegenstandes auf die Sinnlichkeit wird Empfindung genannt, und wenn eine Anschauung sich durch Empfindung auf einen unbestimmten Gegenstand, d. h. auf eine Erscheinung, Phänomen, bezieht, so heist sie empirisch.

In der Erscheinung oder dem unmittelbaren Gegenstande der sinnlichen Anschauung unterscheiden wir die Materie und Form. Materie ist alles das in der Erscheinung, was die Sinnlichkeit modifiziert, z. E. Farbe, Härte, Schwere, Theilbarkeit, Wärme, u. s. w. Die Form aber macht die subjektive Einrichtung unsrer Sinnlichkeit aus, nach welcher wir eben auf diese Art das Mannigfaltige in der Erscheinung anschauen. Sie allein, die jeder empirischen

Wahr-

Wahrnehmung schon vorhergeht, und sie selbst erst möglich macht, muß durchaus a priori im Gemüth liegen, und folglich auch von der Empfindung isoliert, betrachtet werden können, da hingegen das Materiale in der Erscheinung, nur a posteriori, oder durch die Erfahrung gegeben wird.

Weil nun aber die Form der Sinnlichkeit unmittelbaren Bezug auf die wahrzunehmenden Gegenstände hat, so wird sie selbst auch Anschauung, und zwar reine Anschauung a priori seyn müssen, in welcher gar nichts, was zur Empfindung gehört, enthalten ist. Eben darauf gründet sich nun die Idee einer transcendentalen Aesthetik, oder einer Wissenschaft, welche die reinen Principien der Sinnlichkeit a priori untersucht, und ohne von der empirischen Wahrnehmung, noch von allem, was der Empfindung angehört, Notiz zu nehmen, die reine Form a priori, welche aller Empfindung vorher geht, und die Bedingungen enthält, unter welchen wir anschauen, ganz insoliert zu ihrem Vorwurf macht.

Vom Raum und von der Zeit.

Alle unsre Empfindungen sind entweder innere oder äussere, die Form der äussern Erscheinungen ist der Raum, die Form der innern, die Zeit; denn durch den äussern Sinn (eine Eigenschaft unsers Gemüths, wovon die 5 Sinne, und vorzüglich das Gefühl, Gehör und Gesicht, die Organe sind,) stellen wir uns Gegenstände sowohl ausser uns, als ausser einander selbst vor; niemals aber würden wir uns von dem Ausseruns, und Aussereinandersein der Gegenstände einen Begrif machen können, wenn nicht der Raum als die

Form des äussern Sinnes unserm Gemüth zum Grunde läge, welcher jene Vorstellungen allein erst möglich macht. Denn was heist: Ausser uns, und Ausser einander, sonst, als in verschiedenen Orten des Raums? wie lassen sich aber verschiedene Orte des Raums denken, wenn die Vorstellung vom Raum überhaupt nicht schon vorausgegangen ist? In ihm und durch ihn allein wird also erst die Gestalt, die Größe und das Verhältniß der äussern Dinge gegen einander bestimmt oder bestimmbar.

Was den innern Sinn betrift, so schauen wir zwar durch denselben unsre Seele nicht als ein Objekt an, aber wir erhalten doch durch ihn unmittelbare Vorstellungen von ihren Zuständen und Veränderungen, und zwar immer unter der Bedingung, daß wir uns alle innere Bestimmungen der Seele entweder als zugleich oder als auf einander folgend vorstellen müssen. So wenig aber etwas ausser uns, oder mehrere Gegenstände ausser einander, ohne die schon zum Grunde liegende Vorstellung des Raums gedacht werden können, eben so wenig läst sich etwas Successives oder Simultanes ausser der Zeit denken, denn Zugleich heist, in derselben Zeit, und Successiv, in verschiedener Zeit. Demnach ist der Raum die Form der äussern, und die Zeit, die Form der innern Erscheinungen. Weil nun aber alle Vorstellungen von äussern Gegenständen das Gemüth ebenfalls afficieren, folglich unsern innern Zustand modifizieren, so wird die Zeit auch mittelbar die Form aller äussern Erscheinungen, denn das Ausser uns, und Ausser einander können wir uns in Absicht der Zeit nicht anders als Zugleich, oder

als

als Successiv vorstellen. Daß dies alles keinem Zweifel unterworfen sey, daß Raum und Zeit die Formen unsrer Sinnlichkeit, und reine Anschauungen a priori sind, erhellt noch aus folgenden besondern Beweisen:

1) Raum und Zeit sind nicht empirische Begriffe, welche von der Erfahrung abgezogen worden. Denn, um gewisse Empfindungen auf etwas außer mir, d. h. auf etwas in einem andern Orte des Raums zu beziehen, und um mir etwas als zugleich, oder auf einander folgend zu denken, müssen schon die Vorstellungen von Raum und Zeit zum Grunde liegen. Daraus folgt aber auch unwidersprechlich, daß Raum und Zeit nicht Produkte der Erfahrung seyn können, indem Erfahrung selbst erst durch sie möglich gemacht wird.

2) Raum und Zeit sind nothwendige Vorstellungen, folglich a priori, deren Nichtseyn zu denken, uns ganz unmöglich ist, und welche die Bedingung aller äußern und innern Erscheinungen enthalten. Von jedem Körper können wir uns vorstellen, daß er nicht vorhanden sey, daß er aufhört, mit andern Dingen zugleich oder in einer Succeßion zu existieren, aber Raum und Zeit selbst aufzuheben, ist uns unmöglich. Ein Körper kann seinen vorigen Raum verlaßen, und sich fortbewegen, ein Cörper kann verschwinden, und aus der Reihe, der succeßiven oder simultanen Dinge heraus treten, und dennoch bleiben Raum und Zeit als die reinen Formen aller Erscheinungen geborgen. Nie kann man sich denken, daß kein Raum, keine Zeit mehr vorhanden sey, ob man sich gleich beide völlig leer an Gegenständen, welche

den Raum füllen, und unter der Bedingung der Zeit stehen, vorstellen kann. Bleiben nun aber Raum und Zeit immer noch übrig, wenn wir auch alle äußere Dinge, und alle innere Veränderungen und Modificationen unsrer Seele aufheben, so müssen sie auch von aller Wahrnehmung ganz unabhängig, folglich reine Vorstellungen oder Anschauungen a priori seyn. —

3) Raum und Zeit sind keine discursive oder allgemeine Begriffe von Verhältnißen der Dinge überhaupt. Denn wir können uns beydes den Raum und die Zeit nur als ein einzelnes Individuum, und nicht wie ein allgemeines Ding z. E. Mensch, Thier u. s. w. welche vom Einzelnen abstrahirte Begriffe aussagen, und in allen Objekten, die darunter gehören, ganz anzutreffen sind, denken. Mehrere Räume sind nur Theile des einigen und alles umfassenden Raumes; verschiedene Zeiten sind nur Theile einer und derselben Zeit; Vorstellungen aber, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden können, sind nichts anders als Anschauungen. Folglich giebt es auch nur einen Raum, der alle bestimmte Räume enthält, dessen Ausdehnung nach allen Seiten ins unendliche fortgeht, nur eine Zeit von ungemessener Größe, wovon bestimmte Zeiten nur Einschränkungen sind. — Auch denken wir uns unter mehrern Räumen, und unter verschiedenen Zeiten nicht Bestandtheile, welche den absoluten Raum, und die unendliche Zeit erst bildeten, sondern mehrere Räume und Zeiten lassen sich nur unter der Vorausseżung eines allbefassenden Raums, und einer alles enthaltenden Zeit denken. Das Ganze wird nicht,

wie

wie bey allgemeinen Begriffen, durch die Theile, sondern die Theile werden erst durch das Ganze möglich.

4) Raum und Zeit werden als unendliche Größen vorgestellt. Wären Raum und Zeit nur allgemeine Begriffe, so müste man sie in jedem Gegenstande, der darunter gehörte, ganz antreffen, und alle Vorstellungen von den Gränzen und Verhältn ßen im Raume und in der Zeit würden verloren gehen, denn allgemeine Begriffe enthalten zwar mehrere Vorstellungen, als Theile unter sich, aber nicht in sich. Und doch stellen wir uns alle bestimmte Räume und Zeiten nicht als Bestandtheile des allgemeinen Raums und der absoluten Zeit, sondern nur durch Einschränkung derselben vor.

5) Alle Axiome von Raum und Zeit haben apodiktische Gewißheit, und sind durchaus synthetisch. Daß verschiedene Räume nicht auf einander folgen, sondern zugleich und neben einander existiren müssen; daß die grade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sey, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich vorhanden seyn können, daß zwischen zwei gegebenen Zeitpunkten immer nur eine Zeit gedacht werden kann, dieß sind Urtheile welche offenbare Nothwendigkeit, und eben dadurch ihren von der Erfahrung unabhängigen Ursprung aussagen, auf der andern Seite aber sind sie zugleich synthetisch, und können aus bloßen Begriffen nicht zergliedert werden. Was beweiß dies sonst, als daß Raum und Zeit reine Anschauungen a priori sind?

So wäre denn also das Räthsel gelöst, wie reine Mathematik, d. h. Geometrie und Arithmetik möglich sind?

Denn die Geometrie hat den Raum zum Vorwurf, und die Arithmetik beruht auf dem Geschäft der succeßiven Verknüpfung der Einheiten, welches nur vermittelst der Zeit geschehen kann. In so fern also alle mathematischen Säze in einer reinen Anschauung a priori dargestellt werden können, erhalten sie erst den hohen Grad von Evidenz, welcher ihnen beywohnt. Nur daraus allein, daß Raum und Zeit reine Anschauungen a priori sind, läst sich demnach die Möglichkeit der Mathematik als einer theoretischen Vernunft Wissenschaft darthun.

Schlüße aus dem Vorigen:

1) Raum und Zeit sind weder etwas vor sich bestehendes, noch Eigenschaften und Bestimmungen der Dinge, welche übrig bleiben, wenn wir unsre Sinnlichkeit aufheben, denn weder absolute noch relative Bestimmungen sind vor dem Dasein der Dinge selbst, erkennbar, und eben so wenig entspricht dem Raum so wohl als der Zeit ein reelles Objekt, und weder der absolute Raum noch die absolute Zeit können mit einem oder mehrern Sinnen gefaßt werden. Wollte man sie also für Substanzen halten, so müsten sie Undinge seyn, die ohne einen wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wären.

2) Raum und Zeit sind die Formen, oder subjektiven Bedingungen unsrer Sinnlichkeit, unter welchen die Anschauung sowohl äußerer Dinge, als auch unsrer selbst, und unsers innern Zustandes allein erst möglich gemacht wird. Weil nun aber die Receptivität des Subjekts, von Gegenständen

ständen afficiert zu werden, der Wahrnehmung selbst vorhergehen, und ihr zum Grunde liegen muß, so läst sich leicht einsehen, wie die Form aller Erscheinungen schon a priori in unserm Gemüthe gegeben seyn könne, ehe selbst noch äußere Gegenstände unsre Sinnlichkeit afficieren, und wie sie als reine Anschauungen vor aller Erfahrung gewisse Prinzipien der Verhältnisse enthalten müsse, nach welchen das Mannigfaltige in der Anschauung geordnet wird. Denn alles, was ein Gegenstand der äussern und innern Wahrnehmung seyn soll, muß im Raum und in der Zeit seyn, und in sofern haben Raum und Zeit auch objective Gültigkeit, oder empirische Realität; so bald wir aber von unsrer individuellen, subjektiven menschlichen Art, anzuschauen abstrahiren, und Raum und Zeit in so fern, als sie den Objekten selbst zukommen sollen, betrachten, so verschwinden sie ganz, und bleiben bloße idealische Gedanken-Dinge, d. h. Nichts.

3) Weil Raum und Zeit nur als Vorstellungen in uns existieren, folglich etwas subjektives, und wenn man unsre dermahlige sinnliche Anschauung aufhebt, weder Dinge an sich, noch Verhältniße, sondern eigentlich Nichts sind, so müssen auch alle Prädikate der Gegenstände, die sich auf Raum und Zeit beziehen, z. E. Ausdehnung, Gestalt, Veränderung, Ordnung, Harmonie, Bewegung, u. s. w. nur Prädikate unsrer Vorstellungen von den Gegenständen, d. h. von den Erscheinungen, aber nicht der Objekte an sich selbst seyn. Die ganze Sinnenwelt enthält also für uns nicht Gegenstände an sich, οντως οντα, sondern blosse Phänomene, oder Objekte im empirischen Verstande; denn

wir

wir können von den Gegenständen nur in so fern etwas prädicieren, als sie uns durch das Glas unsrer Sinnlichkeit gefärbt und modifiziert erscheinen, ob aber die Dinge wirklich so sind, wie sie uns erscheinen, und ob sie durch die subjektive Form, an die unsere Anschauung gebunden ist, keine Veränderung leiden, ob überhaupt alle denkende Wesen auf gleiche Art Erkenntniße erwerben, ob ein Verstand, welcher ursprünglich und unmittelbar die Dinge selbst anschaute, sie auch im Raum und Zeit bedingt erkennen würde, das ist eine andre Frage.

1ste Anmerkung. Der transcendentale (critische, formale,) Idealism leugnet gar nicht die Wirklichkeit der Objekte auser uns, sondern behauptet nur, daß die eigentliche transcendentalen Gegenstände der Erscheinungen für uns Geheimniß = x bleiben. Denn eben daraus, weil wir alle Gegenstände nur unter den Bedingungen des Raums und der Zeit wahrnehmen, und die Eindrücke die wir auf diese Art erhalten, nicht reine, sondern durch unsre Sinnlichkeit modifizierte Vorstellungen sind, welche ganz anders seyn würden, wenn wir an eine andre, oder an gar keine Form anzuschauen, gebunden wären, so folgt ganz klar, daß die Sinnenwelt in Beziehung auf uns nicht eine Welt an sich, sondern nur eine Welt der Erscheinungen seyn kann.

2te Anmerkung. Deshalb hebt der critische Idealism auch nicht die empirische Realität der Dinge auf. Wir nennen im empirischen Verstande dasjenige, in der sinnlichen Wahrnehmung, Sache an sich, was jederzeit, so oft es wahrgenommen wird, immer auf dieselbe Art den Sinnen

erscheint,

erscheint, im Gegensaz von dem, was von der besondern Organisation, Lage u. s. w. abhängt. Weit entfernt, die Gegenstände für einen bloßen Schein zu erklären, wird nur behauptet, daß so fern wir doch immer nur nach unsrer Anschauungsart von den Gegenständen etwas prädizieren können, noch ein großer Unterschied zwischen diesem Gegenstande als Erscheinung, und zwischen ihm als Objekt an sich statt finden müsse. Im Gegentheil giebt es für uns gar nichts reelleres als die Sinnenwelt, und wir sind befugt, im Verhältniß auf unsre Sinnlichkeit, dem Objekt alle Prädikate der Erscheinung beizulegen, aber dem Gegenstand an sich selbst als Substrat der Erscheinung dürfen jene Prädikate nicht angehängt werden, weil wir sonst Gefahr laufen, in dem vermeinten Kampf gegen den Idealism unvermerkt in den Schlingen desselben, und ohne Hofnung einer Erlösung verstrikt zu werden; denn, wenn man Raum und Zeit als Beschaffenheiten ansieht, welche an den Dingen selbst haften, und man überlegt die Ungereimtheiten, auf die man unvermeidlich stoßen muß, indem zwei unendliche Dinge, die weder Substanzen, noch etwas den Substanzen inhärirendes sind, und dennoch etwas Existierendes, und sogar die nothwendige Bedingung der Existenz aller Dinge seyn müssen, welche dann noch übrig bleiben, wenn die Dinge in der Welt sammt und sonders aufgehoben werden, so wird es begreiflich, wie Berkeley in die Nothwendigkeit gesezt werden konnte, sich durch einen Salto mortale zu retten, indem er alle existierende Dinge zu Gedankendingen ohne Materie und gleichsam zu leeren Ideen herabsezte, welche die Gottheit in unserm Geist wirkte.

3te Anmerkung. Daher ist der Einwurf gegen die Kantische Theorie von der Sinnlichkeit, daß sie der Erfahrungserkenntniß alle Sicherheit und Gültigkeit raube, und die gesammte Sinnenwelt in leeren Schein verwandle, ungerecht, und beruht auf einer bloßen Verwechselung der Ausdrüke, Schein und Erscheinung. Schein heist Verleitung zum Irrthum, Erscheinung aber, ein sinnlich vorgestellter Gegenstand. Da nun die Sinne nicht urtheilen, so fällt auch die Möglichkeit, daß sie irren könnten, hinweg; nur erst dadurch, daß der Verstand die Anschauungen unter allgemeine Begriffe ordnet, entsteht Erkenntniß. Handelt der Verstand seinen formalen Gesezen gemäß, so muß auch die Erkenntniß Wahrheit haben, und Irrthum kann dann nur entstehen, wenn der Verstand von seinen Regeln abweicht, und sein Urtheil nicht den allgemeinen Denkformen gemäß bestimmt; die Gültigkeit der empirischen Urtheile hängt demnach blos davon ab, daß die Wahrnehmungen jederzeit nach logischen Gesezen und nicht weiter als auf unsre Sinnlichkeit ausgedehnt werden. Wollte man aber die sinnlichen Gegenstände außerhalb Raum und Zeit, als reinen Anschauungen a priori denken, so würde auch alle Gültigkeit a priori der empirischen Erkenntniß wegfallen müssen.

4te Anmerkung. Besondere Einwürfe gegen die Kantische Theorie von Raum und Zeit:

a) „Der Raum ist nur die Vorstellung vom Nichtsein „der Körper. Dadurch, daß ich einen Widerstand empfinde, „erhalte ich den Begrif von einem Solidum, aus der Ab„wesenheit des Widerstands bildet sich die Vorstellung von

„dem

„dem Expansum. Ich drüke meine Hand gegen den Tisch, „und fühle Widerstand, hier ist Körper; ich streke sie in die „freie Lunft, und empfinde nichts, das mich hindert, hier „ist Raum. Ein Mensch, welcher von allen Seiten so „eng und dicht von Körpern eingeschlossen wäre, daß er „durchaus kein Glied nach irgend einer Richtung bewegen „könnte, würde keine Vorstellung vom Raum mehr haben; „sezte man ihn hingegen auf einen Berg, oder auf den Mast „eines Schiffes, so würde sich sein Begrif vom Raum um „so mehr vervollkommnen und erweitern. Einem neugebohr„nen Kinde strömt die verworrene Vorstellung vom Raume „durch die äußern Sinne der Seele zu, und der Blindge„bohrne erhält sie allmälig durch das Gefühl, indem er „allenthalben, wo er sich frei fortbewegen kann, und auf „keinen Widerstand, oder welches gleich viel heist, auf kein „Körper stöst, den Raum sich denkt.“

Wenn diese, dem ersten Anblik nach, durch die Erfahrung beglaubigte Genesis vom Raume, Wahrheit und Gültigkeit hätte, so müste der Raum, ob er gleich nach derselben eine vom Dasein der Körper unabhängige und nothwendige Vorstellung zu seyn scheint, doch genau betrachtet ein bloßes Produkt der Wahrnehmung, folglich empirisch seyn; denn jemehr Körper ich aus dem Raume wegdächte, desto größer und vollkommner würde dadurch mein Begrif vom Raume selbst werden. Außerdem aber liegt in dieser Genesis ein fehlerhafter Zirkel, denn wenn man sagt, die Vorstellung vom Raume entstünde aus der Wahrnehmung, daß ich mich ungehindert fortbewegen könne, so bedenkt man

nicht,

nicht, daß sich fortbewegen nichts anders heißt, als seinen Ort im Raum verändern, muß nicht also schon die Vorstellung vom Raume zum Grunde liegen, ehe ich noch den ersten Versuch wagen, und es selbst für möglich halten kann, mich fortzubewegen? Auch würde der Raum nach dieser Vorstellungsart eine bloße Negation seyn, dies ist aber wider den philosophischen und selbst wider den alltäglichen Sprachgebrauch; denn niemand hält das Leere und den Raum für gleichvielsagende Begriffe, sogar glaubt niemand nicht einmal, daß mit dem Raum die Vorstellung des Leeren als Prädikat nothwendig verbunden sey. Wenn also jemand auf die Frage: was und wo der Raum sey? auf eine Stelle hinzeigte, wo keine Körper vorhanden sind, so will er damit nicht zu verstehen geben, daß Raum so viel als Leere sey, sondern er glaubt sich mir nur durch Hinweisung auf den leeren Raum verständlicher zu machen, weil er befürchtet, ich dürfte vielleicht, wenn er auf den vollen Raum zeigte, die Körper, die ihn füllen, für den Raum selbst halten. Immer ist ein großer Unterschied zwischen: es ist Raum da, und es ist Nichts da; denn voll und leer sind blos Wechselbegriffe, welche dem Raum an sich selbst gar nicht zukommen, sondern blos sein Verhältniß zu den körperlichen Dingen aussagen. Uebrigens ist das Beispiel von einem Menschen, der allenthalben eingepreßt wäre, und darum keine Vorstellung vom Raume haben sollte, eben so unstatthaft, als wenn man einem Gefangenen die Freiheit des Willens im transcendentalen Verstande absprechen wollte.

b) „Der Raum ist keine nothwendige Vorstellung, und „läst sich auch als nichtexistierend denken; denn gesezt, es „existierte nur ein einziges einfaches Wesen, so würde die„ses außer sich gar nichts gewahren; es würde nicht um „sich her bliken und sagen können: das bin ich, aber dies, „jenes ist nicht ich, folglich würde es auch gar nichts vom „Raume wissen, denn dazu gehören äußere Wahrnehmun„gen, Anschauung und Bewegung. Man nehme uns also „Gefühl und Gesicht, und die Vorstellung vom Raume wird „mit ihnen verschwinden."

Dieser ganze Einwurf wird den Kantischen Gegnern geschenkt. — Von Wesen, welche anders anschauen, und nicht wie wir, an Zeit und Raum gebunden sind, ist gar nicht die Rede. Immerhin mögen einfache Wesen, die keine äußere Wahrnehmungen, wie wir, erhalten, auch vom Raum keine Vorstellung haben; daß wir aber, die wir nichts außer dem Raum denken können, auch gar nicht im Stande sind, die Vorstellung desselben zu zerstören, diese Behauptung wird durch jenen Einwurf im mindesten nicht widerlegt, oder auch nur entkräftet. Auch ist es falsch, daß wir ohne Gefühl und Gesicht vom Raume nichts wissen würden, alle Sinne dienen zur Entwikelung der Vorstellung desselben, denn wir würden uns doch immer bewust bleiben, daß wir an einem ganz andern Orte hören, als der ist, wo wir riechen und schmeken, giebt man aber dies zu, wie man nicht umhin kann, dann muß man auch gestehen, daß wir einen Begrif vom Raum, sey er auch noch so unvollkommen, haben müsten, denn wie wollten wir uns sonst verschiedene Orte in demselben denken?

c) „Wenn man den Raum für nothwendig, und das „Nichtexistieren desselben für undenkbar hält, so ist dies nur „ein Selbstbetrug; denn so manches, wovon doch ausge„macht ist, daß es ursprünglich nicht in der menschlichen „Natur, weder in der Seele, noch in dem Körper war, son„dern von außen her durch Empfindung, oder auf andre „Weise hineinkam, läst sich doch nicht wieder herausbrin„gen. Wir können uns z. B. bei unserm Denken der Worte „nicht enthalten, die doch ursprünglich nicht in uns lagen, „sondern uns von außen her beigebracht wurden, und Worte „sind für die Verstandesbegriffe beynahe eben das, was der „Raum für die sinnliche Vorstellung ist.“

Es ist freilich wahr, daß wir gewohnt sind bey unsern Begriffen die correspondierenden Worte zugleich zu denken, und zwar so unvermeidlich, daß wir vermöge der Association der Ideen schwerlich von den Begriffen die Worte, und von den Worten die Begriffe, so bald wir die einen oder die andern denken, zu trennen im Stande seyn dürften; allein die Vorstellung vom Raume beruht gar nicht auf blosen Associationsgesezen der Ideen, denn ich kann mir sehr leicht alle Körper aus dem Raume wegdenken, ohne ihn selbst aufzuheben, haftete nun aber die Vorstellung des Raums in demselben Verhältniß an den Dingen, welche ihn füllen, in welchem Worte und Begriffe zusammenhängen, so müste der Raum gänzlich in meiner Seele verschwinden, so bald ich die Dinge, welche in ihm enthalten sind, aufhebe, welches doch nicht geschieht.

d) „Daß der Raum eine reine Anschauung a priori „sey, hofft man aus seiner Einzelheit darzu thun, allein be-

denke

„denkt man wohl, ob eine solche Vorstellung, welcher nur „ein einziger Gegenstand entspricht, nicht eben so gut ein „Produkt der sinnlichen Wahrnehmung, und des Vermö„gens, die Theile im Ganzen sich vereinigt zu denken, seyn „könne? So entspricht unsrer Vorstellung von einem Bau„me, von dem Monde u. s. w. zwar nur ein einziger Ge„genstand, aber deshalb sind sie noch keine reine Anschauun„gen a priori, denn es ist klar, daß beide Vorstellungen, „Baum und Mond aus sinnlichen Eindrüken abgesondert „und zusammengesezt sind. Nichts ist deutlicher als die„selbe empirische Erzeugung der Vorstellung des Raums in „uns, denn die Zusammensezung und Erweiterung der Ein„drüke findet hier weit weniger Schwierigkeit, weil nichts „einfacher und gleichartiger ist, als die einzelnen Wahrneh„mungen des Raums, und weil wir täglich erfahren, daß „die Gränze unsers Horizonts noch gar nicht die Gränze der „Welt ist, so werden wir durch eine Art von innerer Noth„wendigkeit gezwungen, ihm auch Unendlichkeit, wenig„stens comparative Unendlichkeit beizulegen.“

Alle Theile des Raums können zuförderst nicht successiv, sondern müssen zugleich gedacht werden; sie sind ferner continua, und hängen so unzertrennlich verbunden an einander, das die Gränze des einen Raums zugleich die Gränze des ihn berührenden ist; unmöglich kann daher die Vorstellung des absoluten Raums aus der successiven Wahrnehmung der begränzten und bestimmten Räume entstehen, denn kein begränzter Raum ist anders, als in dem absoluten Raum bestimmt, denkbar, ist dies aber, so kann die Vorstellung des

einigen alles umfassenden Raums, welcher die Bedingung aller bestimmten Räume enthält, von diesen nicht erst abgeleitet werden, sondern muß vielmehr ihnen bereits zum Grunde liegen, und sie selbst möglich machen.

c) „Der Raum soll unendlich seyn, und doch hat unsre wirkliche Anschauung bestimmte Gränzen; überdies „denken wir uns bey dem so genannten Unendlichen gar „nichts reelles. Wie kann Sinnlichkeit weiter reichen als „Verstand? Ist dieser schon beschränkt, so ist es jene ohnstreitig noch mehr. Den unermeßlichen Raum soll ich mir „unter keinem Begrif denken können, und doch soll ich ihn „unmittelbar rein a priori im Gemüth anschauen? Ist dies „nicht offenbarer Widerspruch?“

Dieser Einwurf stekt voller Mißverständnisse. Anschauung zuförderst heist unmittelbare Vorstellung von einem Gegenstande, sie wird reine Anschauung, so bald in ihr gar nichts von Empfindung anzutreffen ist. Nun hat es freilich seine Richtigkeit, daß empirische Anschauungen oder Wahrnehmungen begränzt sind, folgt nicht aber eben daraus, die Nothwendigkeit, daß der Raum keine Wahrnehmung seyn könne, sondern eine reine Anschauung a priori seyn müsse, weil wir von der Unbegränztheit desselben eine unmittelbare Vorstellung in uns haben, die eben so wenig empfunden werden kann, als wir die Möglichkeit, warum der Scharlach roth ist, durch Begriffe darzuthun, fähig sind? Unter der Unendlichkeit des Raums darf man auch an keine unendliche Menge denken, sondern muß eine unendliche Größe verstehn, und diese ist in Absicht des Raums

völlig

völlig gegeben, denn er ist nicht größer noch kleiner als 4, 18879.... ∞^3. Folglich ist es ein ganz falscher Schluß, daß die Sinnlichkeit weiter als der Verstand reichen müste.

f) „Der Raum ist entweder Nichts oder Etwas. Das „erste ist ungereimt, weil dem Nichts keine Prädikate zukom„men können, folglich muß er lezteres seyn. Jedes Etwas „ist entweder Substanz oder Accidens. Substanz kann der „Raum nicht seyn, weil alle Substanzen außer einander „existieren; keine kann immer der andern, an dem Ort einer „andern, mit dieser zugleich vorhanden seyn, weil sie sich „sonst als Prädikat zu einer andern verhalten würde, sie „sind also alle undurchdringlich. — Wäre nun der Raum „eine Substanz, so könnten in ihm nicht andre Substanzen „vorhanden seyn, diese müsten folglich entweder außer dem „Raum existieren, oder es gäbe keine andre Substanz als „den Raum. Das erstere findet nicht statt, weil wir uns „die Substanzen nicht anders als im Raum vorstellen kön„nen, demnach wäre der Raum die einzige Substanz, und „alles in der Natur nur Accidens und Modification des „Raums. Diese einzige Substanz wäre von unendlicher „Ausdehnung, mithin etwas zusammengesezтes, also die „Natur selbst, und was wäre dies anders als Spinozism; „wer möchte sich aber in dessen Arme werfen? Ist nun der „Raum, da er Substanz auf keine Art seyn kann, ein Ac„cidens, so ist er entweder ein ausschliessendes Accidens der „Dinge außer uns, oder ein ausschliessendes Accidens un„srer Seele, oder endlich ein Accidens von beiden zugleich, „d. h. der Raum ist entweder blos objektiv, oder blos sub„jektiv, oder theils objektiv, theils subjektiv. Blos ob-

„jektiv kann er nicht seyn, weil wir eine Vorstellung von „ihm haben, blos subjektiv auch nicht, denn sonst wäre der „Raum ohne alle Mitwirkung der Gegenstände außer uns, „und diese trügen durch ihr Außer und Nebeneinanderseyn „nichts zur Vorstellung vom Raume bey, und der Raum „müste auch ohne sie eben so gut gedacht werden können: „folglich könnten und müsten wir auch Gegenstände außer „uns gewahren, wenn sie auch weder wirklich vorhanden „wären, noch auf uns wirkten; die ganze Welt verlöre da„durch ihre Realität, alles wäre nur ein bloßer Traum, „Ich allein, das einzige denkende Wesen, und alles andre „nur Vorstellung in mir. Wenn es also wahr ist, daß so„bald der Raum blos subjektiv gedacht wird, der Idealism, „und wäre er blos objektiv, der Spinozism die unvermeid„lichen Resultate sind, so muß der Raum theils subjektiv, „theils objektiv seyn."

Wir wollen nicht erwähnen, daß der erste Theil dieser systematisch geformten Deduktion des Raums die Kantische Theorie schon deshalb gar nicht treffen kann, und folglich auch keiner Auseinandersezung bedarf, weil die Behauptung, daß der Raum eine Substanz sey, offenbar in dem Kantischen System verworfen wird; noch weniger wollen wir uns damit aufhalten, das Fehlerhafte in dieser Methode und die Absurditäten aufzudeken, auf welche das ganze Raisonnement führt; denn wenn es wahr wäre, daß alle Substanzen im Raum vorhanden seyn müsten, so könnte es entweder keine unendliche Substanz geben, oder sie allein wäre die einzige. Diese müste alsdann den gesammten Raum füllen,

und

und alles andre würden nur ihre Modificationen seyn. Ferner müsten die geistigen Substanzen geometrische Figuren haben, u. s. w. So viel aber ist wohl klar, daß die Alternative: Entweder ist der Raum eine Substanz, oder ein Accidens, gar nicht der eigentliche Weg ist, um die wahre Natur und Genesin des Raums auszumitteln, denn es könnte wohl noch ein Drittes geben, was weder das eine noch das andre wäre. Aber zugegeben, der Raum ist ein Accidens, und zwar blos subjektiv, so möchte wohl der Idealism nicht die nothwendige lezte Schlußfolge seyn. Der Raum könnte ja als reine Form unsrer Seele zum Grunde liegen, und an und vor sich betrachtet, Nichts seyn, und man würde von keinem Gegenstande an sich sagen können, daß er im Raum existiere, so lange kein denkendes Wesen ihn als Erscheinung unter der Bedingung des Raums anschaute, welches so harmonisch mit der Kantischen Theorie in ein Resultat ausläuft.

g) „Der Raum kann darum keine reine Anschauung „a priori seyn, welche als Form unsre Sinnlichkeit bedingt, „weil die Vorstellung desselben ein Produkt der Erfahrung „ist. Bey einem Kinde z. B. ist Alles anfangs in einer Empfindung vermischt, und unter einander geworfen. Allmälig erst lernt es die Empfindungen des Gefühls und der „übrigen Sinne unterscheiden. Sehr lange erregt der Geschmak allein seine ganze Aufmerksamkeit, so daß es alles, „selbst was seinem Auge gefällt, dem Munde zuführt. Mit „der Zeit ergeben sich mehr Vergleichungen, es lernt den „Ort, woher der Schall kömmt, es lernt die Umrisse und „Farben gesehener Dinge unterscheiden, am spätesten aber

„die Entfernungen durchs Gesicht beurtheilen. Es unter-
„scheidet ferner die Empfindungen seines eignen Körpers von
„der Wahrnehmung andrer Dinge. Das Gesicht ohne Hülfe
„des Gefühls würde diese Gränze nur mühsam und weit
„langsamer erkennen. Dieser Unterschied giebt den Begrif
„von Außer uns, und die Unterscheidung der Verhältnisse
„mehrerer Dinge überhaupt die Vorstellung von Außer ein-
„ander, oder vom Raume.“

Alles, was diese Ableitung des Raums beweist, ist nichts mehr und nichts weniger, als daß die Vorstellung des Raums schon sehr früh, obgleich noch verworren bei Kindern sich äussert. Wie wollte ein Kind sonst den Ort, woher ein Schall ihm kömmt, wie die Figur und den Umriß ihm vor Augen liegender Dinge, wie endlich nicht die numerische Verschiedenheit der Dinge, sondern ihr Außer und Neben einander seyn überhaupt erkennen, wie sogar alles, was ihm gefällt, dem Munde zuführen, wenn nicht schon die Vorstellung des Raums in seinem Gemüth als formale Bedingung zum Grunde läge, die es ihm möglich macht, Orte und Verhältnisse im Raum sich zu denken?

h) „Die Vorstellung vom Raume ist aus der Empfin-
„dung geschöpft, und richtet sich nach derselben. So lange
„jemand noch keine Gegenstände hat unterscheiden lernen,
„wird er auch vom Raum keine Vorstellung haben. Frei-
„lich muß jede Vorstellung unter einer gewissen Form er-
„scheinen, aber die Farben sind ebenfalls nothwendige For-
„men der Gesichtsvorstellungen, ohne deren Mitwirkung
„nicht einmal die Ausdehnung durchs Gesicht erkannt

werden

„werden könnte, und dennoch nennt man sie nicht reine An-
„schauungen a priori. Die Vorstellung des Raums betrift im
„Grunde doch auch nur das Verhältniß zweyer Sinne,
„nehmlich des Gesichts und des Gefühls, dagegen geben
„Geschmak, Gehör und Geruch weder von der Ausdehnung,
„noch von dem Raum einen Begrif. Wenn also einem Blind-
„gebohrnen auch Hände und Füsse mangelten, so würde er
„gänzlich außer Stand gesezt seyn, nicht nur vom unendli-
„chen Raume, sondern vom Raume überhaupt eine Vorstel-
„lung zu bekommen.“

Der Zeit nach hebt freilich unsre Erkenntniß mit der Erfahrung an, und die Vorstellung vom Raume entwikelt sich nur allmälig, je nachdem das in uns bisher noch schlummernde Erkenntnißvermögen immer mehr in Thätigkeit gesezt wird; allein daraus folgt noch nicht, daß die Vorstellung vom Raum ein Produkt der Empfindung sey. Empirische Erkenntnisse haben ihrer Natur nach weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit; wie wäre es also möglich, daß wenn wir alle Gegenstände aus dem Raum aufheben, dieser dennoch übrig bleibt, da er doch durch die Apprehension äußerer Gegenstände erst entstanden seyn soll? Was die Farben betrift, so sind sie nichts weiter als Modifikationen unsrer Sehorgane, welche durch die verschiedene Strahlenbrechung hervorgebracht werden, aber nicht reine Anschauungen, indem sie recht eigentlich zur Materie, und nicht zur Form der Empfindung gehören. Daher giebt es auch ausser dem Raum keine andere subjektive und auf etwas äußeres bezogene Vorstellung, die a priori objektiv heissen könnte, weil sich von keiner derselben synthetische Säze a priori wie

aus der Anschauung im Raume herleiten lassen. Alles, was zur Empfindung gehört, und darunter muß alles gerechnet werden, was durch die Sinne uns beikommt, ist blos subjektiv, und giebt kein Erkenntniß von einem Objekt, welches doch unnachlaßliche Bedingung ist, um auf den Titel einer reinen Anschauung a priori Anspruch machen zu können. Daß endlich der Raum eine bloße Verhältnißvorstellung für das Gefühl und Gesicht sey, ist wider die gemeinste Erfahrung; auch durchs Gehör unterscheiden wir Orte, Ferne und Nähe, und selbst Geschmak und Geruch sezen die Vorstellungen von Etwas außer uns voraus. Wenn also Jemand ohne Hände und Füsse, und selbst blind gebohren würde, so würde er immer noch vermittelst der drei übrigen Sinne sowohl die Theile seines eignen Körpers und ihre verschiedene Lage gewahren, als auch auf das Dasein andrer Dinge außer ihm schliessen, folglich die Vorstellung vom Raume, so mangelhaft sie übrigens seyn möchte, dennoch wirklich haben. Lächerlich wäre die Frage: ob wir noch, wenn uns alle fünf Sinne fehlten, eine Vorstellung vom Raum haben könnten? Nicht allein die Vorstellung vom Raum, sondern auch von dem Dasein einer Welt, und das Bewußtsein unsrer selbst wären dann für uns verloren.

1) „Die Vorstellung vom Raume ist ursprünglich die „Gesichtsvorstellung einer stetigen Ausdehnung; Ausdeh„nung aber die Empfindung eines Widerstandes außer uns „vorhandener Kräfte, vermittelst des bloßen Gefühls, welche „aus der verworrenen und verfliessenden Vorstellung einfa„cher Substanzen entspringt. Jene Gesichtsvorstellung einer „stetigen Ausdehnung, in welcher sich aber die einzelnen

Theile

„Theile noch eben so wenig als Größe, Figur, Farbe, u. s.
„w. unterscheiden laßen, entsteht aus einer undeutlichen
„Apprehension einer gewisse feinen Materie, und drückt
„sich den Sinnen, zugleich aber auch der Phantasie so fest
„ein, daß sie selbst dann noch in beiden haftet, wenn man
„auch die Körper selbst hinwegdenket. Folglich ist der
„Raum ein bloßer Schein der Phantasie, der wieder auf
„einem andern Scheine der Sinne beruht. Nicht im Ver-
„stande, sondern in der Phantasie ist daher auch der Grund
„zu suchen, warum wir die Vorstellung vom Raume in
„uns nicht vernichten können, denn Nichts ist in der Phan-
„tasie nicht vorstellbar, höchstens im Verstande durch lau-
„ter Negationen gedenkbar.“

Nach dieser Genesis vom Raume soll die Vorstellung von der Ausdehnung ein bloßes Produkt des Gefühls seyn, allein die Vorstellung von der Ausdehnung entsteht nichts weniger als aus der Erfahrung eines Widerstands außer uns, sondern aus der Wahrnehmung des Außer- und Nebeneinanderseyn der Gegenstände um uns her. Wie kommt diese nun aber in unser Gemüth? Höchstens kann die Phantasie das Ausgedehnte unter einem Bilde versinnlichen, allein schon die Möglichkeit, ein solches Bild zu dichten, sezt die Vorstellung vom Raum voraus. Wenn ferner der Raum ursprünglich eine Gesichtsvorstellung von einer stetigen Ausdehnung wäre, so müste die Vorstellung von der Ausdehnung der Vorstellung vom Raume vorhergehen, und diese erst möglich machen; nun aber kann ausgedehnt nichts anders heißen, als dasjenige, was Theile außer einander, folglich in verschiedenen Orten des Raums hat, wer sieht

aber

aber nicht, daß schon die Vorstellung vom Raume nothwendig vorher gegangen seyn muß, bevor etwas als ausgedehnt gedacht werden kann, daß folglich die Vorstellung der Ausdehnung umgekehrt erst durch den Raum möglich wird. Wenn es uns unmöglich ist, die Vorstellung des Raums in uns zu vernichten, so liegt die Ursache davon nicht in der Phantasie. Denn wenn es gleich völlige Richtigkeit hat, daß wir nicht vermögen, das Bild von einem Gegenstande, welcher uns afficierte, aus der Phantasie zu verwischen, selbst wenn wir uns im Verstande jenen Gegenstand als nicht existirend denken, so beweist dies vielmehr die subjektive Realität des Raums in uns; denn sind wir nicht im Stande ein Bild aus unsrer Phantasie wegzubringen, wie viel weniger wird es uns gelingen, die Vorstellung, das Bild vom Raum zu zerstören, in und durch welchen erst jedes andre Bild möglich wird. Endlich ist schon in dem vorhergehenden bewiesen worden, daß das Gesicht nicht der einzige Sinn sey, durch welchen die Vorstellung vom Raume in uns entwikelt wird, denn Sehen heist nichts weiter, als den Eindruck empfinden, welchen die von den Objekten reflektierten Lichtstrahlen auf unser Auge wirken, ob diese Gegenstände aber nah oder fern, in oder außer uns sind, darüber entscheidet das Gesicht noch gar nicht, nur durch das Gefühl und vorzüglich durch die Bewegung erhalten wir die Vorstellungen vom Auseinanderseyn und von den Distanzen. Offenbar aber sezt das Bewustsein, nach etwas greifen und sich bewegen zu können, und der Vorsaz, das eine oder das andre wirklich zu versuchen, schon die Vorstellung vom Raum voraus, anstatt sie erst zu erzeugen.

k) Der

k) „Der Raum ist kein Verhältniß, sondern eine ab„solute Realität, ohne welche kein Ding als existierend sich „denken läst, folglich ein Abstractum der Existenz. Der „unendliche absolute Raum ist also ein an der Existenz Got„tes blos durch den Verstand zu unterscheidendes Abstractum „und eben so nothwendig und ewig als sie. Eigentlich er„füllt also Gott den ganzen Raum, und keines seiner Ge„schöpfe könnte existieren, wenn kein Raum wäre, in wel„chem Gott existierte, und wenn Gott es nicht zugelaßen „und so eingerichtet hätte, daß seine Welt in einerlei Raum „mit ihm existiere. Der Raum ist folglich das wahre „complementum possibilitatis, das eigentliche Criterion „der Existenz."

Ein neuer Beweis, auf welche ungeheure Abwege man geräth, wenn man den Raum für etwas anders als subjektive Form unsers äußern Sinnes hält! die vorgetragene Genesis vom Raume beruht auf der Voraussezung, daß wir Objekte an sich zu erkennen im Stande wären, und wenn der Raum in derselben für ein der Existenz inhärirendes Abstraktum ausgegeben wird, so ist er nichts anders als ein von der Existenz abstrahierter Begrif, dies kann aber der Raum nicht seyn; weil ihm sonst auch ausserhalb des Verstandes ein wirkliches Objekt entsprechen müste. Ferner schließt der Begrif vom Raum die Vorstellungen des Mehrern und Mindern nicht aus, wäre nun aber der Raum ein bloßes Abstraktum von der Existenz, so müsten jene Begriffe des Mehrern und Mindern auch dieser zukommen, denn ein abgezogener Begrif muß mit allem was er enthält in seinem Objekt durchgängig anzutreffen seyn; wie laßen sich aber

Grade

Grade in der Existenz denken? — Wenn endlich das vollkommenste Wesen, oder Gott den absoluten Raum erfüllt, wie können noch andre Wesen neben ihm Plaz finden? Auch müste Gott und allen geistigen Substanzen eine von den 3 Abmessungen des Raums zu kommen, sie müsten entweder Flächen, oder Linien, oder mathematische Punkte seyn! ! Kurz die ganze Genesis würde unmittelbar in die Arme des Spinozism und Pantheism führen.

l) „Unsre Vorstellungen wechseln unaufhörlich, dies be„darf keines Beweises, folglich giebt es wirklich Verände„rungen. Veränderung aber ist nur in der Zeit möglich; „folglich muß die Zeit Etwas Wirkliches seyn.“

Der ganze Einwurf wird zugegeben. In der Kantischen Theorie von der Sinnlichkeit wird nirgends die Wirklichkeit der Zeit geleugnet; Beide, Raum und Zeit haben Realität, aber freilich nur subjektive im Verhältniß zu unserm Anschauungsvermögen. Denn das Bewustsein unsrer Vorstellungen unter der Bedingung der Zeit ist eine bloße Folge von der Natur unsers Sinnes, und im transcendentalen Verstande läst sich weder vom Raum noch von der Zeit etwas reelles prädiziren, und sie sind leere Gedanken Dinge, d. h. Nichts. Denn wenn wir uns gleich unsrer Vorstellungen nur in der Zeitfolge bewust werden, so kann man daraus noch nicht schließen, daß die Zeit eine den Dingen selbst objektiv inhärirende Bestimmung sey, und wäre es möglich, daß wir uns von der Form des innern Sinnes losbinden könnten, so würden wir weder von der Zeit, noch von der Veränderung eine Vorstellung haben.

m) „Es

m) „Es ist freilich wahr, wir können uns kein Zu-
„gleichseyn, oder Aufeinanderfolgen gedenken, ohne die Vor-
„stellung der Zeit; aber es ist auch umgekehrt eben so
„wahr, daß wir uns keine Zeit vorstellen können, ohne
„uns ein Zugleichseyn oder Aufeinanderfolgen zu denken.
„Man könnte also mit eben dem Rechte schließen, daß diese
„Vorstellungen a priori zum Grunde liegen müßten, weil die
„Zeit sonst gar nicht in die Wahrnehmung kommen würde."

Wenn die Vorstellung der Zeit die Form ist, unter welcher wir unsern innern Zustand, und mittelbar auch die äussern Gegenstände anschauen, so ist es freilich nicht schwer zu begreifen, warum wir uns niemals etwas als Zugleich oder Succeßiv vorstellen können, ohne den Begrif der Zeit damit zu verbinden; will man aber den Schluß umkehren, und sich überreden, daß, um die Zeit zu denken, die Vorstellungen von Zugleich und Nacheinanderseyn schon vorausgegangen seyn müßten, so bedenkt man nicht, daß diese Vorstellungen allein erst in und durch die Zeit möglich werden, und daß wir mit den Worten Zugleich und Succeßiv ganz und gar keinen Begrif verbinden würden, wenn die Vorstellung Vorstellung der Zeit uns nicht als reine Anschauung beiwohnte, wodurch sie sodann erst einen wahren und bestimmten Sinn erhalten. Es wäre eben so, als wenn man schliessen wollte: weil A der Grund ist von B, so muß auch B von A der Grund seyn.

n) „Die Zeit kann niemals die Form des innern Sin-
„nes in demselben Verstande genannt werden, in welchem
„vom Raume gesagt wird, daß er die Form des äußern
„Sinnes sey, denn daß sie nicht dasselbe Verhältniß zu un-

„srer

„frer Sinnlichkeit haben könne, erhellt 1) schon daraus, „daß sie auch eine Bedingung für die äußere Wahrnehmung „ist, denn eben daraus ist klar, daß ihre Anwendbarkeit „nicht von dem abhange, was wahrgenommen wird, wel„ches aber bei dem Raum der Fall ist. Denn wenn das „nicht wäre, so müste dieser auch eine Bedingung für die „Wahrnehmung durch den innern Sinn seyn können, wel„ches aber widersprechend ist. Die Zeit nun vorzugsweise „die Form des innern Sinnes zu nennen, dazu ist kein „Grund vorhanden. 2) Der Raum wird als enthalten in „den Gegenständen des äußern Sinnes vorgestellt, die Zeit „aber nicht als enthalten in den Gegenständen des innern „Sinnes. Wenn also der Raum die Form des äußern „Sinnes genannt werden kann, weil er den Gegenständen „desselben nothwendig zum Grunde liegt, oder in denselben „enthalten ist, so kann dieses nicht auch auf die Zeit angewandt „werden in Beziehung auf den innern Sinn. Sie liegt „nicht den Gegenständen desselben zum Grunde, ist nicht in „denselben enthalten, sondern begleitet nur die Reihe unsrer „Vorstellungen oder der Thätigkeiten unsers Vorstellungs„vermögens.“

Dieser Einwurf hat nichts Geringers zur Absicht, als die Kantische Theorie von der Zeit durchaus umzustoßen; allein er ist so fürchterlich nicht, und die beiden Strebepfeiler, welche ihm angesezt sind, um ihn zu stüzen, sind leider auf einen so unhaltbaren Grund gebaut, daß sie bei der geringsten Erschütterung in ihr Nichts zurücksinken, und den ganzen Streitthurm mit sich niederreißen. Die Zeit soll erst-

lich

lich darum nicht die Form des innern Sinnes seyn können, weil er auch die äußern Wahrnehmungen bedingt, denn sonst müste der Raum auch eine Bedingung für die Wahrnehmungen des innern Sinnes seyn. Welcher seltsame Schluß! alle äußere Wahrnehmungen gehören als mit Selbstbewußtsein verknüpfte Vorstellungen zu unserm innern Zustande, und wenn der innere Sinn, durch welchen wir uns innerlich anschauen, an eine gewisse Form gebunden ist, so müssen auch alle äußere Wahrnehmungen durch denselben bedingt seyn. Will man aber dies umkehren, und den Raum gleichfalls zur Form des innern Sinnes machen, dann müsten unsre Vorstellungen auch mathematische Figuren oder Punkte seyn, welches wohl im Ernst niemanden zu behaupten einfallen kann. Dies würde in der That einen Materialism geben, der wohl nicht craßer seyn könnte. Der zweite Grund, welcher beweisen soll, daß die Zeit nicht die Form des innern Sinnes seyn könne, verräth eine gänzliche Unkunde mit der Kantischen Theorie; nirgends wird in derselben behauptet, daß der Raum in den äußern Gegenständen enthalten sey, wäre dieses, so könnte auch der Raum nichts weiter als ein abstrahierter Begrif seyn, wogegen doch so laut in der Vernunftcritik protestirt wird. Die äußern Gegenstände sind wohl im Raume enthalten, aber der Raum selbst hängt so wenig von den äußern Gegenständen ab, daß diese, ihm unbeschadet, weggedacht werden können, und so fällt denn auch das ganze Argument ad hominem über den Haufen, daß die Zeit nicht die Form des innern Sinnes seyn könne, weil sie nicht wie der Raum, als in den Gegenständen enthalten, gedacht würde.

Beschluß.

Wenn Leibnitz unter der Sinnlichkeit blos die verworrene Vorstellung der Dinge an sich verstand, welche schon alles enthielte, was den Objekten an sich zukömmt, nur daß die einzelnen Merkmale und Theilvorstellungen noch dunkel und unaufgelöst vorgestellt würden, und die Erkenntniß davon erst durch den Verstand geordnet und verdeutlicht werden müsse, so beruht diese Gränzbestimmung der Sinnlichkeit und des Verstandes, und ihres beyderseitigen Geschäfts auf der unstatthaften Anwendung einer bloß formalen und logischen Distinktion auf wirkliche Gegenstände. Denn die Begriffe, deutlich und undeutlich, drüken ein bloßes Verhältniß zu unsrer Erkenntnißart von einem und eben demselben Gegenstande aus, und der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand ist nichts weniger als logisch, sondern eigentlich transcendental, indem wir durch die Sinnlichkeit die Gegenstände nicht blos verworren und undeutlich, sondern ganz und gar nicht erkennen, und wenn wir sie aufheben, das vorliegende Objekt mit allen seinen Bestimmungen, welche die sinnliche Anschauung ihm beilegte, verschwindet. Will man also zu einer festen Gewißheit über den wahren Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand gelangen, so ist es nicht genug, blos auf die Form der Deutlichkeit und Undeutlichkeit zu sehen, indem der Verstand von manchen Gegenständen eben so gut höchst dunkle und verwirrte Vorstellungen haben kann, es ist vielmehr durchaus nöthig, auf den Innhalt beider Erkenntnißquellen, seine ganze Aufmerksamkeit zu richten.

Die Sinnlichkeit liefert unmittelbare Vorstellungen, Anschauungen; der Verstand aber denkt, d. h. er ordnet

den

den durch die Sinnlichkeit ihm gewährten Erkenntnißstof unter gewiße Begriffe, welche ihm als formale Bedingungen zum Grunde liegen, der Verstand verhält sich mehr aktiv, die Sinnlichkeit mehr paßiv. Weil nun aber nnsre Sinnlichkeit an gewisse Formen gebunden ist, unter welchen wir allein Anschauungen erhalten können, so ist nichts einleuchtender, als daß die Vorstellungen, welche die Sinnlichkeit gewährt, nur von Erscheinungen, d. h. von Gegenständen, so fern wir sie anschauen, aber nicht von den Objekten an sich gelten dürfen; weil ferner unser Verstand nicht selbst unmittelbar anschaut, sondern seinen ganzen Erkenntnißstof erst durch die Sinnlichkeit modifiziert erhält, überdies noch an gewisse ihm eigne formale Bedingungen gebunden ist, so ergiebt sich eben so klar, daß wir weder durch die Sinnlichkeit, noch durch den Verstand von den Objecten an sich Erkenntnisse hoffen dürfen, und daß die ganze Welt für uns eine Welt blosser Erscheinungen bleibt. Wenn man sich also überredete, die Gegenstände der Sinne durch den Verstand so tief analysiren zu können, daß nichts Sinnliches mehr übrig bleibe, und reine Gegenstände des Verstandes vorstellig gemacht würden, so war dieser Selbstbetrug eine natürliche Folge von einem andern, nemlich daß die Sinnlichkeit wirkliche Gegenstände an sich, obgleich noch verworren anschaute, und daß der Verstand das Vermögen besäße, von dem, was in der Anschauung Sinnlich ist, zu abstrahieren, und die transcendentalen Substrate zu erkennen, welches aber durch die Natur unsrer Seele ganz unmöglich gemacht ist. Denn wenn auch die gesammte Natur vor uns aufgedekt und entfaltet würde, und wir beholten unsre dermahlige Einrichtung, mit allen Bedingungen und Formen derselben, Erkenntniße einzusam-

meln, so dürften wir wohl die möglichst deutlichste Belehrung, aber immer nur über die Natur, so fern sie der Innbegrif aller Erscheinungen ist, hoffen, die wahren Objekte an sich aber, oder die Natur im transcendentalen Verstande blieb uns nach wie vorher unbekannt, = x.

Im gemeinen Leben, wo wir nach einer ganz unvermeidlichen Täuschung, von der wir uns gar nicht losmachen können, die Sinnenwelt für einen Innbegrif wirklicher Gegenstände an sich nehmen, verbindet man auch mit dem Wort Erscheinung einen andern Begrif als in dem philosophischen Sprachgebrauch. Eine empirische Anschauung, so wie sie sich jedem menschlichen Sinn darstellt, gilt dann für eine Sache an sich selbst, und das, was der Anschauung nicht nothwendig sondern nur zufällig anhängt, was in derselben bloße Folge von der Lage, oder der Organisation des Sinnes ist, heist Erscheinung. Allein dieser Unterschied ist blos empirisch. Wollte man sich dabei begnügen, und die empirische Anschauung nicht auch wieder als Erscheinung ansehen, hoft man wohl gar, durch einen richtigen Gebrauch gesunder Sinne die Gegenstände selbst zu erkennen, so geht der ganze transcendentale Unterschied verloren, und Zeit und Raum müssen dann aufhören, Formen unsrer Sinnlichkeit zu seyn, und bekommen objektive Realität. Den Ring und die Handhaben des Saturn z. B. nennt man im gemeinen Leben mit Recht Erscheinungen, wollte man aber den Saturn seine Trabanten, und seinen Dunstkreis um ihn her für das wahre Substrat jener Phänomene halten, und ohne auf die Einrichtung unsrer Sinnlichkeit Rücksicht

Rükſicht zu nehmen, ſich überreden, daß wir in unſrer Unterſuchung nicht weiter gehen dürften, vielmehr den Saturn, ſeine Trabanten, und ſeine Atmoſphäre für Objekte an ſich annehmen, die nicht etwa blos im Verhältniß auf die Form unſers äußern Sinnes grade ſo erſcheinen, ſondern an und für ſich ſelbſt ſo und nicht anders exiſtieren, dann verwikelt man ſich ohne Rettung in die Labyrinthe des Idealiſm oder Spinoziſm, weil Raum und Zeit ſodann aufhören, ſubjektive Formen unſers Gemüths zu ſeyn, folglich den Objekten an ſich entweder inhäriren, oder ſie enthalten, und als zwei unendliche Dinge noch übrig bleiben, wenn auch alle exiſtierende Dinge aufgehoben werden.

Die Anhänger des Leibniziſchen Syſtems haben ſich bemüht, theils zu beweiſen, daß die Beſchuldigungen, welche man ihrer Theorie von der Gränzſcheidung zwiſchen Verſtand und Sinnlichkeit gemacht hat, unſtatthaft wären, und dieſelbe nicht träfen, theils Kanten mit Leibnizen auszuſöhnen, und den ganzen Unterſchied beider Syſteme in nichts als nur in der Terminologie zu finden. So widerſprechend dies nun auch ſcheinen mag, ſo iſt es doch wirklich geſchehen. „Es iſt ungegründet,“ ſagen einige, „daß die Leibniz-Wol„fiſche Philoſophie alles Erſcheinung nenne, was blos ver„worren und undeutlich vorgeſtellt wird. Sie ſezt ausdrük„lich hinzu: was durch die Sinne undeutlich und verwor„ren vorgeſtellt wird, und Leibniz ſelbſt hat nirgends eine „Definition von der Erſcheinung gegeben.“ — Es iſt freilich eine üble Verlegenheit, in welche Leibniz ſeine Schüler dadurch geſezt hat, daß er ſich nirgends darüber erklärt,

was er eigentlich unter Erscheinung verstanden wissen will; indessen ist es nicht so schwer abzusehen, warum er dies zu thun für überflüßig halten konnte, denn nach seinem System, und nach den Erklärungen seiner Commentatoren versteht er unter Erscheinung jeden Gegenstand, welcher verworren gedacht wird; daß seine Nachfolger und Erklärer noch hinzu gesezt haben, „der durch die Sinne undeutlich „vorgestellt wird," ist ein leerer Pleonasmus, denn nach dem Geschäft, welches sie dem Verstand angewiesen hatten, blieb den Sinnen nichts übrig, als den rohen unförmlichen Erkenntnißstof zu sammeln, und undeutlich zu gewahren. Immer aber wird doch dabei vorausgesezt, daß wir im Stande wären, die Objekte an sich zu erkennen, welches doch nicht möglich ist, und eben den wesentlichen Unterschied zwischen der Kantischen und Leibnizischen Philosophie ausmacht. So bald Raum und Zeit nicht bloße Formen unsrer Sinnlichkeit seyn, und mehr als subjective Realität haben sollen, dann bleibt kein andrer Ausweg als Idealism oder Spinozism; giebt man aber jenes zu, und erkennet die transcendentale Idealität von Raum und Zeit an, dann muß man auch zugeben, daß die wahren Objekte an sich so lange für uns Geheimniß bleiben, als wir an diese subjective Anschauungsform gebunden sind.

Andere haben versucht, Leibnizen mit Kanten zu vereinigen, und schließen also: „der Raum ist nach Kant die „Form unserer sinnlichen Vorstellungen, dies heist doch „nichts anders als: es ist unsrer Vorstellungskraft wesent„lich, alle Dinge im Raume zu denken. Aber eben daßelbe

„ist

„ist es, wenn Leibniz und Wolf sagen: der Raum ist die „Reihe neben einander seyender Dinge, und versteht sich, „daß diese Reihe nur in unsrer Vorstellung, und nicht in „der Wirklichkeit vorhanden sey. Will man nun diese Ei„genschaft unsrer Seele, alle Dinge in einer Reihe zu den„ken, eine Form der sinnlichen Vorstellung nennen, so „kann man allerdings sagen, daß er die subjective Bedin„gung der Sinnlichkeit sey. Gleiche Bewandniß hat es „auch mit der Zeit. Leibniz und Wolf definieren sie durch „die Reihe der aufeinander folgenden Dinge, auch diese „Reihe kann blos subjective Realität haben, und also Form „der Sinnlichkeit heißen.“ — Wenn diese Erklärung durch Belege als die einzige und wahre Meinung Leibnizens bewiesen werden könnte, so dürfte man vielleicht in Versuchung gerathen, zu glauben, daß der ganze Zwist zwischen der Kantischen und Leibnizischen Schule auf ein leeres Wortgezänke hinauslaufe, obgleich immer noch verlangt werden könnte, daß Raum und Zeit, außerdem, daß sie Formen unsrer Sinnlichkeit sind, auch als Anschauungen und nicht als bloße Verstandesbegriffe angenommen werden müsten; Allein ächte Leibnizianer können noch nicht einmal die angeführte präliminarische Aussöhnungsformel unterschreiben, denn Wolf erklärt den Raum durch die Ordnung der nebeneinander existierenden Dinge, und die Zeit durch die ursachliche Folge der Zustände in den Dingen. Würden nun unter den Dingen bloß Phänomene verstanden, dann würde man sagen können, Wolf habe unter Raum und Zeit bloß subjektive Formen unsrer Sinnlichkeit gedacht, da aber seine Behauptung gradezu auf Objekte im transcendentalen Verstande aus-

gedehnt wird, da er die Welt in und mit der Zeit und dem Raum erschaffen vermeint, folglich Raum und Zeit zu Bestimmungen der Objekte an sich macht, so sieht man leicht, wie wenig hier eine Vereinigung zwischen beiden Schulen zu hoffen ist.

B) Transcendentale Logik.

Die Sinnlichkeit, welche wir im vorhergehenden nach ihrer reinen Form untersucht haben, war ein blosses paßives Vermögen unsrer Seele, unmittelbare Vorstellungen zu bekommen. Raum und Zeit als die beiden nothwendigen Bedingungen, an welche unsre Sinnlichkeit gebunden ist, machten die Form derselben aus, in welcher wir alles, was ein Gegenstand des äußern oder innern Sinnes wird, apprehendieren, und die eben deshalb, weil sie allen Anschauungen vorhergeht, schon a priori im Gemüth zum Grunde liegen muß. Aber bloße Anschauungen an sich geben noch kein Erkenntniß, dazu wird noch ein zweites, nicht wie die Sinnlichkeit leidendes, sondern selbstthätiges Vermögen erfordert, welches den durch die Sinnlichkeit herbeigeschaften Stof denkt, ordnet, und in ein Ganzes verknüpft. Dieses Vermögen heist der Verstand in engerer Bedeutung.

Diejenige Funktion, wodurch der Verstand die Elemente zu Erkenntnißen sammelt, und zu einem gewissen Innhalt vereinigt, wodurch das Mannigfaltige, Gegebene gewissermassen durchgegangen, aufgenommen und verbunden wird, um ein Erkenntniß daraus zu machen, ist die Syntheſis, und sie heist Reine Syntheſis, wenn das Mannigfaltige,

welches

welches der Verstand zu einer Erkenntniß begreift, nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist.

Abstrahiert man von aller Materie, welche dem Verstande, weil dieser nicht selbst und ursprünglich anschaut, durch die Sinnlichkeit geliefert wird, und betrachtet man die bloße Form des Verstandes, als von der Sinnlichkeit ganz unabhängig, und a priori gegeben, so ist der Gegenstand unsrer Untersuchung der reine Verstand selbst, deßen Erkenntniß ebenfalls a priori möglich seyn muß, weil seine Form allem Denken in gleichem Verhältniß vorhergeht, in welchem bey der Sinnlichkeit, Raum und Zeit als Formen, allen Anschauungen zum Grunde lagen.

Diejenige Wissenschaft, welche die Verstandsregeln, oder die Denkformen zu ihrem Vorwurf hat, ist die Logik. Entweder entwikelt sie die durchaus nothwendigen und allgemeinen Regeln des Denkens, denen alle unsre Erkenntniße gemäß seyn müssen, und ohne welche gar kein Verstandesgebrauch sich denken läst, oder sie enthält besondere Regeln in Beziehung auf einen bestimmten Denkinnhalt, um über gewisse bestimmte Gegenstände richtig zu denken. Man könnte die leztere das Organon derjenigen Wissenschaft nennen, über welche sie richtig urtheilen lehrt, da hingegen die erstere den Titel einer Allgemeinen oder Elementarlogik verdient, weil sie von allem Innhalt abstrahiert, auch gar keine Notiz von dem Ursprung der Erkenntniße, noch von der Anwendbarkeit der Begriffe nimmt, sondern sich bloß und allein auf die Form überhaupt einschränkt. Enthält sie lauter Principien a priori für die Verstandesform, (der

Innhalt mag empirisch oder transcendental seyn) so heißt sie Reine Logik oder Canon des Verstandes; nimmt sie aber Rükſicht auf die subjectiven empirischen, aus der Psychologie entlehnten Bedingungen, welchen der Verstandesgebrauch unterworfen ist, dann ist sie weder Canon des Verstandes, noch Organon einer Wissenschaft, sondern ein bloßes Catharcticon des Verstandes, oder eine Darstellung des Verstandesgebrauchs in concreto, unter den zufälligen Bedingungen des Subjekts, und heist angewandte Logik, welche sich zur allgemeinen Logik, so wie die practische Moral zur Reinen verhält.

So wie es in der Aesthetik nicht blos empirische, sondern auch reine Anschauungen gab, welche sich a priori auf alle Wahrnehmungen bezogen, so könnten vielleicht auch in unserm Verstande gewisse Begriffe und Grundsäze a priori der Form des Denkens zum Grunde liegen, welche so wie Raum und Zeit, Etwas blos Subjectives in uns sind, dennoch aber a priori eine Beziehung auf Gegenstände, mithin objective Realität haben. Darauf würde sich nun die Idee einer transcendentalen Logik gründen, welche nicht wie die allgemeine Logik von aller Materie der Erkenntniß abstrahierte, sondern den Ursprung, den Umfang und die Gültigkeit jener reinen Begriffe und Grundsäze a priori von der Denkform, in deren Besiz wir vielleicht seyn dürften, und welche a priori auf Gegenstände Bezug haben, folglich transcendental sind, bestimmte. In so fern diese bis izt noch problematische Wissenschaft den Verstand ganz und selbst von der Sinnlichkeit isoliert, und die Elemente der

reinen

reinen Verstandeserkenntniß, als den Principien, ohne welche schlechterdings kein in der Anschauung gegebener Gegenstand gedacht werden kann, vortrüge, würde sie transcendentale Analytik heißen, und zugleich eine Logik der Wahrheit, der Form nach seyn, denn keine Erkenntniß darf den allgemeinen und nothwendigen Verstandesregeln widersprechen, ohne allen Innhalt, d. h. Beziehung auf ein Objekt, also alle Wahrheit zu verlieren. Da es aber so leicht ist, in der Anwendung der reinen Verstandeserkenntniß die wahren Gränzen zu überschreiten, und unsre Vernunft so gern durch ihre Speculation sich hinreisen läst, das Feld der möglichen Erfahrung zu überfliegen, und von den blos formalen Principien des Verstandes einen materiellen Gebrauch zu machen, so müste die transcendentale Logik, um die stolzen Anmaßungen und ungegründete Gerechtsame der Vernunft auf hyperphysische Besizungen aufzudeken, und sie zu ihrer Selbsterkenntniß zu bringen, auch eine Critik des dialectischen Scheines enthalten, welche transcendentale Dialektik heißen würde.

Der
Transcendentalen Logik
Erster Theil.
Transcendentale Analytik.

Die transcendentale Analytik soll den reinen Verstand selbst, oder die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß zergliedern, welche von aller empirischen sowohl als reinen Anschauung unabhängig, zwar nicht als angeblich klare Vorstellungen, aber doch als Formen ursprünglich vorhanden sind, allem Denken zum Grunde liegen, und auf Objekte eine Beziehung a priori haben. Alles kömmt darauf an, daß diese Begriffe rein und nicht empirisch, auch nicht abgeleitet, sondern Elementarbegriffe seyn, daß sie nicht zur Anschauung sondern zum Denken gehören, daß endlich ihre Tafel vollständig sey, und das gesammte Feld des reinen Verstandes ausmessen und claßifizieren; welches leztere nur vermittelst der Idee eines Ganzen der Verstandeserkenntniß a priori, d. h. durch einen systematischen Zusammenhang möglich ist. Diese ursprünglichen Verstandesbegriffe aus ihrem Princip, im Verstande selbst, als ihrem einzigen Geburtsort aufzusuchen, und ihre Realität zu bestimmen, ist das Geschäft der Analytik der Begriffe. Die Bedingungen und Regeln aber, unter welchen diese Begriffe auf den durch die Sinnlichkeit gelieferten Stof, d. h. auf Erscheinungen sich anwenden lassen — und wie wir die angeschau-

ten Gegenstände unter die reinen Verstandesbegriffe subsumieren, und synthetische Urtheile a priori bilden, entwikelt die Analytik der Grundsäze, oder die transcendentale Doctrin der Urtheilskraft.

1) Analytik der Begriffe.

Die Sinnlichkeit liefert bloße Anschauungen, durch welche allein wir noch zu keiner Erkenntniß gelangen würden, wenn nicht der Verstand durch die Funktion der Synthesis die verschiedenen Anschauungen zusammenfaßte, und unter eine gemeinschaftliche Vorstellung in einem Bewußtsein subsumierte, und darüber urtheilte. Solche gemeinschaftliche Vorstellungen heißen Begriffe. Ein Begrif ist demnach eine mittelbare Vorstellung von einem Gegenstande, oder eine Vorstellung der Vorstellung des Gegenstandes; da nun Begriffe außer dem Verstande nicht vorhanden seyn können, so müssen sie auch in ihm allein gesucht und gefunden werden können. So wie unsre Anschauung an gewisse Formen gebunden ist, unter denen allein wir das Mannigfaltige in der Erscheinung, in einer gewissen Ordnung gewahren, eben so giebt es auch nothwendige Stammbegriffe, welche a priori, im Verstande liegen, unter denen alle andre Begriffe stehen, eben so wie alle Anschauungen im Raum und Zeit, die auf gleiche Art allem Denken vorhergehen, und folglich die subjektiven Bedingungen unsers Denkens enthalten. Unsre meisten Begriffe sind freilich empirisch, d. h. sie haben entweder ihren Gegenstand oder ihre Merkmale von der Erfahrung geborgt, aber es giebt auch reine Begriffe a priori, denen in der Erfahrung nirgends ein Gegenstand

genstand correspondiert, und die wir bei allen unsern empirischen Begriffen schon voraussezen; z. E. der Begrif einer Ursache. Könnte man diese Begriffe a priori, welche von der Erfahrung ganz unabhängig sind, an sich keine objektive Realität haben, und die reine Form des Denkens ausmachen, vollständig aufzählen, so würden wir uns die Kenntniß aller Elementartheile des reinen Verstandes, und seines ganzen Vermögens zusichern., welche mehr als alle hyperphysische Besizungen in partibus infidelium werth wäre. — Alles hängt von dem Gesichtspunkt ab, in welchen man sich stellt, von dem Princip, wo man ausgeht. Hat man einmal die Verstandeshandlungen vollzählig gefunden, dann kann es nicht mehr so schwer seyn, auch die reinen Begriffe bestimmt anzugeben, welche die Einheit jener Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung aussagen; denn alle Funktionen des Verstandes, wodurch Einheit des Bewustseins in einem mannigfaltigen hervorgebracht wird, d. h. alle Verstandesformen sind nur durch Begriffe möglich, so wie die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit reine Anschauungen a priori seyn musten: folglich wird es eben so viel reine Verstandesbegriffe oder Notionen als ursprüngliche Formen der Verstandeshandlungen geben. Oder man nehme an, es ließen sich mehr Notionen als Verstandesfunktionen finden, so würden sie für das Denken ganz unbrauchbar seyn, weil sie auf keine Verstandeshandlung angewandt werden könnten; oder es gäbe mehr Verstandesfunktionen als Notionen, so würde die Form völlig leer, ohne Einheit und ohne Begrif seyn, welches eben so widersprechend ist.

Alle

Alle Verstandeshandlungen lassen sich auf eine einzige reduzieren, die alle übrige enthält, nemlich: das Urtheilen; daher auch der Verstand selbst mit Recht durch das Vermögen zu urtheilen erklärt wird. In jedem Urtheil ist ein Begrif der für viele gilt, und jeder Begrif hat als Prädicat eines möglichen Urtheils auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande Bezug. Abstrahiert man nun von aller Materie der Urtheile, und betrachtet blos ihre Form, so lassen sie sich in folgende Tafel bringen:

1) In Absicht ihrer Quantität.
   Allgemeine, (judicia communia.)
   Besondere, (pluritatiua judicia in Absicht der Einzelnen, particularia in Beziehung auf die allgemeine Urtheile.)
   Einzelne, (judicia singularia.)

2) In Absicht ihrer Qualität.
   Bejahende,
   Verneinende,
   Unendliche, oder Limitierende in Absicht des logischen Umfangs.

3) In Absicht der Relation.
   Categorische, — 2 Begriffe, — Verhältniß des Prädicats zum Subjekt.
   Hypothetische, — 2 Urtheile, — Verhältniß des Grundes zur Folge.
   Disjunctive, — Mehrere Urtheile im Verhältniß gegen einander, — Verhältniß des Ganzen einer Erkenntniß zu seinen Theilen.

4) In

4) In Absicht der Modalität. Betreffen blos den Werth der Copula.

Problematische. Logische Möglichkeit.
Aßertorische. Logische Wahrheit.
Apodiktische. Logische Nothwendigkeit.

Ein jedes Urtheil muß einem von den 3 Momenten oder Formen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität gemäß seyn, wenn durch diese systematische Tafel das Verstandesvermögen zu urtheilen wirklich ausgemessen ist. Ließe sich irgend ein Urtheil noch denken, welches durch keine Form bestimmt würde, oder gäbe es Formen, ohne daß ihnen Urtheile entsprächen, so würde die Tafel bald zu viel, bald zu wenig enthalten, und in beiden Fällen fehlerhaft seyn.

Man hat gefragt, warum in allen 4 Rubriken die Trichotomie der Dychotomie vorgezogen worden, da es weit natürlicher wäre also zu claßifizieren: In Absicht der Quantität sind alle Urtheile entweder einzelne oder nicht, leztere theils allgemeine, theils besondere; der Quantität, verneinende oder nicht, diese entweder bejahende oder unendliche; der Relation entweder categorische oder nicht, im zweiten Fall entweder disjunctive oder hypothetische; der Modalität, entweder problematische oder nicht problematische, und alsdann entweder apodiktische oder nur aßertorische. — Ob es nun gleich scheinen dürfte, man könne die ganze Erinnerung zugeben, ohne daß in dem Wesen der Sache etwas geändert wurde, so giebt es doch noch wichtige Gründe, welche deut-

lich

lich beweisen, daß diese technische Eintheilung nichts weniger als willkührlich war. Denn

1) Die besondern Urtheile sind in Vergleichung mit den Einzelnen judicia pluritatiua, und in Beziehung auf die Allgemeinen judicia particularia. Ferner, wenn die Logik in Absicht der Einzelnen Urtheile ganz richtig fordert, daß sie den Allgemeinen gleich behandelt werden sollen, d. h. daß das Prädicat in einem Einzelnen Urtheile so wie in einem Allgemeinen; von allem, was im Subjekt enthalten ist, gelten müsse: so bleibt doch in Absicht der Erkenntniß, der Größe nach, zwischen einem Allgemeinen und einem Einzelnen Urtheile ein wesentlicher Unterschied, indem lezteres zu ersteren sich wie die Einheit zur Unendlichkeit verhält.

2) Eben so müssen Limitierende oder unendliche Urtheile von den Bejahenden und Verneinenden abgesondert werden. In der allgemeinen Logik, welche davon ganz abstrahiert, ob ein Prädicat bejahend oder verneinend ist, und welche das bloße Verhältniß des Prädicats zum Subjekt, ob es demselben beigelegt oder entgegengesezt werde, untersucht, werden unendliche Urtheile freilich den Bejahenden beigezählt. Die transcendentale Logik sieht aber auch zugleich auf den Inhalt des Prädicats, und in ihr müssen unendliche Urtheile darum ein besonderes Glied in der Eintheilung ausmachen. Alsdann sagen sie aus: Ich soll den unendlichen Umfang der Erkenntniß dadurch beschränken, daß ich das Prädicat davon trenne, und in den noch übrig bleibenden unendlichen Umfang das Subjekt seze. Unendliche Urtheile sind demnach solche, die zwar verneinen, aber logisch bejahen, sieht

man aber auf den Gehalt der Erkenntniß, nur beschränken. Wenn ich z. B. sage: die Seele ist nicht sterblich, so ist dies nach der allgemeinen Logik ein bejahendes Urtheil, in der transcendentalen dagegen ein unendliches, welches so viel aussagt, daß die Seele unter die Menge derjenigen Dinge gehöre, welche noch übrig bleiben, wenn ich alles Sterbliche aus der unendlichen Sphäre des Möglichen aufhebe, und diese Sphäre dadurch beschränke.

3) Categorische Urtheile enthalten zwei Begriffe und das Verhältniß des Prädicats zum Subjekt; Hypothetische zwei Urtheile und das Verhältniß des Grundes zur Folge; Disjunctive mehrere Urtheile und das Verhältniß der eingetheilten Erkenntniß, als eines Ganzen, und der gesammten Glieder der Eintheilung unter einander. Categorische Urtheile sind keiner Schwierigkeit unterworfen; In einem hypothetischen Urtheile wird auf die bloße Consequenz gesehen, ob aber die beiden Urtheile deshalb an sich wahr sind, kommt in keine Betrachtung; ihre Form besteht darinn, daß, wenn ein gewisser Saz problematisch angenommen wird, ein anderer, als Folge, assertorisch daraus fließe. Das disjunctive Urtheil endlich enthält ein Verhältniß mehrerer Urtheile gegen einander, aber nicht in Absicht der Abfolge, wie bei hypothetischen Urtheilen, sondern der bloßen logischen Zusammenhaltung nach, so fern sie sich zwar wechselseitig ausschließen, aber doch gemeinschaftlich den ganzen Inhalt einer gewissen Erkenntniß erschöpfen und ausmachen. Jeder Saz nimmt einen Theil der möglichen Erkenntnißsphäre über einen gewissen Gegenstand ein; Alle zusammengenommen erfüllen die ganze Sphäre. Der Saz z. B. der Raum ist

entwe-

entweder blos objectiv oder blos subjectiv, oder objectiv und subjectiv zugleich, sagt ein disjunctives Urtheil aus. Es besteht aus drei einzelnen Urtheilen, von denen ein jedes den beiden andern zwar entgegengesezt ist, die aber doch zusammen Alles enthalten, was sich über das Dasein des Raums bestimmen läst, und eben dadurch die mögliche Erkenntnißsphäre über den Raum völlig erschöpfen. Man sieht nun wohl ohne Schwierigkeit, wie sehr disjunctive und hypothetische Urtheile verschieden sind, indem jene gar nicht das Verhältniß des Grundes zur Folge betreffen, und daher als ein besonderes Moment in der vollständigen Tafel der Denkfunktionen aufgestellt zu werden verdienen.

4) Größe, Qualität und Verhältniß erschöpfen den ganzen Inhalt eines Urtheils, und für die Modalität bleibt demnach nichts weiter übrig, als den Werth der Copula in Beziehung auf unser Denken zu bestimmen. Das problematische Urtheil sagt logische Möglichkeit aus, d. h. es ist der Willkühr völlig überlassen, einen Saz gelten zu lassen oder nicht. Assertorisch ist das Urtheil, wenn etwas nicht mehr als beliebig, sondern als wahr und wirklich angenommen wird, und Apodiktisch, wenn etwas als nothwendig, und durch die Geseze des Verstandes schon als wirklich ausgesagt wird. Auch hier ist es einleuchtend, wie sehr die Natur der Gegenstände erfordert, apodiktische und assertorische Urtheile nicht mit einander zu vermischen. Jene enthalten Nothwendigkeit, diese Wirklichkeit, und problematische Urtheile blos Möglichkeit. Vielleicht hat man übersehen, daß hier nur von logischer Möglichkeit, Wirklichkeit

und Nothwendigkeit, die noch gar sehr von der objektiven verschieden ist, geredet wird; denn ein Saz kann an und für sich völlig wahr, und über allen Zweifel erhaben seyn, aber durch die logische Form, in welcher er gekleidet erscheint, wird er problematisch. Das Urtheil z. B. wenn ich denke, so bin ich, ist hypothetisch, die Thesis allein ist assertorisch, die Hypothesis aber problematisch. Wie leicht wäre es aber, dasselbe Urtheil durch eine andre Form in ein assertorisches umzuschaffen!

Die reinen Verstandesbegriffe, Prädicamente oder Categorien zerfallen nun in eben so viele Klassen als es Urtheile gab, denn wenn die logischen Denkfunktionen auf das Mannigfaltige der Anschauung bezogen werden, um dasselbe in einem Bewustsein, und als in einem Gegenstande vereinigt zu denken, so entstehen daraus die reinen Begriffe a priori, welche wie die Urtheile sich systematisch nach denselben Rubriken claßifiziren lassen.

Tafel

Tafel der Categorien.

Mathematische.

1) Der Quantität nach. Fortschritt von der Einheit zur Allheit.
   Einheit. Das Maaß.
   Vielheit. Die Größe.
   Allheit. Das Ganze.

2) Der Qualität nach. Fortschritt von Etwas zu Nichts.
   Realität.
   Negation.
   Limitation.

Dynamische.

3) Der Relation nach. Verhältniß der Gegenstände unter einander.
   Der Inhärenz und Subsistenz. Substanz und Accidens.
   Der Causalität und Dependenz. Ursach und Wirkung.
   Der Gemeinschaft. Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden.

4) Der Modalität nach. Verhältniß der Gegenstände zu unserm Denken.
   Möglichkeit. — Unmöglichkeit.
   Dasein. — — Nichtsein.
   Nothwendigkeit. Zufälligkeit.

Diese reinen Begriffe, welche durch ein gemeinschaftliches Prinzip, durch das Vermögen zu urtheilen, gefunden und nach demselben systematisch geordnet sind, erschöpfen völlig den reinen Verstand a priori. Was das griechische Wort Categorien betrift, so bedeutet es so viel als Anklage oder Aussage, und wird im lateinischen durch praedicamentum übersezt; in der Philosophie deutete es aber ein Register aller abstracten Begriffe an, deren der scharfsinnige Aristoteles anfangs zehn rhapsodistisch auftrieb, nehmlich: Substanz, Accidens, Qualität,

tät, Quantität, Relation, Action, Paßion, Zeit, Ort, Situs und Motus. Ob er nun gleich in der Folge noch fünf neue, unter dem Titel: Postprädicamente, oder Prädicabilien hinzufügte, Genus, Species, Differenz, Proprium und Accidens (daher der Unterschied zwischen dem accidens praedicabile und dem accidens praedicamentale) so blieb seine Tafel doch immer noch fehler und mangelhaft; denn er mischte nicht nur mehrere Modi der Sinnlichkeit, (Zeit, Ort, Situs,) sondern auch einen empirischen (Motus,) unter die reinen Verstandesbegriffe; dagegen fehlen verschiedene Urbegriffe als Ursach, Möglichkeit, Dasein, Nothwendigkeit, und endlich kommen auch abgeleitete Begriffe (Action, Paßion,) in dem Stammregister des Verstandes vor. H. Kant hat den Titel der Categorien oder Prädicamente, so wie auch der Prädicabilien aufs neue in der philosophischen Sprache eingeführt; unter jene begreift er den sämmtlichen Vorrath aller Urbegriffe, unter den Prädicabilien aber versteht er die reinen, doch abgeleiteten Begriffe a priori, welche aus der Verbindung mehrerer Categorien unter einander, oder mit den reinen Formen der Anschauung, oder endlich mit Gegenständen der Empfindung überhaupt entspringen. Z. B. die beiden Categorien Substanz und Ursache erzeugen den Begrif, Kraft; die Categorien verbunden mit Raum und Zeit geben die Begriffe des Entstehens und Vergehens, und mit der Empfindung überhaupt den Begrif der Veränderung. Ein vollständiges System aller reinen abgeleiteten Verstandesbegriffe würde mit Recht Ontologie genannt zu werden verdienen.

In Beziehung auf gegebene Vorstellungen kann man die Categorien füglich durch Begriffe von Anschauungen und Wahrnehmungen, so fern ihr Mannigfaltiges einer bestimmten Urtheilsform nothwendig gemäß seyn muß, oder durch allgemeine Vorstellungen von den Erscheinungen überhaupt erklären, so fern ihr Mannigfaltiges durch eine Urtheilsform bestimmt gedacht werden muß. Die Realdefinitionen der Categorien sind darum nicht möglich, weil man, um sie geben zu können, den Gegenstand ihrer Anwendung sicher durch sie erkennen müste, welches aber, da sie eine bloße logische Funktion ausdrüken, welche nur die Form, und nicht die Materie betrift, völlig unbestimmt bleibt. Nominaldefinitionen hingegen lassen sich ohne Schwierigkeit von ihnen sammt und sonders geben, wenn man das bloße Verhältniß von einem unbestimmten Etwas zu den Momenten der Urtheile, welche den Categorien entsprechen, zum Maaßstabe nimmt. So ist z. B. Ursache dasjenige in dem Mannigfaltigen der Anschauung, was in Verhältniß auf Etwas anders in einem hypothetischen Urtheile als Hypothesis, und Wirkung, was in demselben Urtheil als Thesis gedacht werden muß; Substanz dasjenige in dem Mannigfaltigen der Anschauung, was in einem categorischen Urtheile in Beziehung auf Etwas anders als Subjekt, und Accidens, was in derselben Urtheilsform als Prädikat eines unbestimmten Subjekts gedacht werden muß, u. s. w.

Noch verdient nicht übersehen zu werden, daß diese Tafel der Categorien, welche Classen von Verstandesbegriffen in sich faßt, in zwei Hauptheile zerfällt, wovon der erste

auf die Gegenstände der Anschauung selbst gerichtet ist, der zweite aber das bloße Verhältniß der Gegenstände zu einander, oder zu unserm Denken ausdrükt. Jener enthält die mathematischen, dieser die dynamischen Categorien, daher auch nur in den leztern Correlate angetroffen werden.

Eben so merkwürdig ist es, daß in jeder Classe drei Categorien vorkommen: da doch sonst alle Eintheilung a priori durch Begriffe vermittelst der Dychotomie geschieht. Man hat zwar gemeint, diese Claßification durch Trichotomie sey nur willkührlich, so gar weniger natürlich als die Eintheilung durch Dychotomie, und also geschlossen: „Die Quan„tität hat Einheit, Vielheit, Allheit oder Maaß, Größe, „Ganzes; besser: Ich denke Vieles oder Eins, und Viel ist „entweder absolut, (Alles,) oder respectiv. Auch ist die „Vielheit nicht allein Größe, und die Allheit ist nicht allein „ein Ganzes. Es giebt auch ein Ganzes, das nicht alle seine „Theile mehr hat, die es hatte, oder haben sollte, ein To„tum, das nicht mehr integrum ist. Die Qualität hat „unter sich: Realität, Negation, Limitation. Aber die „Limitation ist ja auch Negation. Das Limitierte hat zwar „Realität, oder positive Prädicate, aber nicht qua tale, „reduplicatiue sumtum, da ist es blos negativ. Die „Schranken unsers Wissens sind allezeit Etwas verneinen„des, negatio vlterioris perfectionis. Die Relation „enthält Substanz mit ihrem Accidens, Ursache mit ihrer „Wirkung, und Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Aber „ist denn Substanz eine Relation, oder Accidens nicht eben „so wohl ein inneres oder äußeres (relatives) Prädicat sei„nes

„nes Subjekts? Oder: die Inhärenz und Subsistenz ist „kein relatum, beide sind disiuncti ua, d. h. quicquid „est vel substantiale vel accidens. Und gehört denn Ge„meinschaft und Wechselwirkung nicht unter die Begriffe von „Ursach und Wirkung? Endlich hat die Categorie der Mo„dalität unter sich: Möglichkeit, Dasein, (Wirklichkeit) „und Nothwendigkeit mit ihren Gegentheilen. Allein, theils „faßt die Nothwendigkeit die Möglichkeit und Wirklichkeit in „sich, theils ist die Möglichkeit selbst Nothwendigkeit, und „das Dasein ist entweder nothwendig oder zufällig. Also „ist doch die ältere Auseinandersezung die beste: Möglich ist „entweder blos möglich, oder mehr als möglich, d. h. wirk„lich, lezteres ist entweder nothwendig oder zufällig.“ — Allein man erinnere sich nur, daß die Categorien nichts weiter als die ursprünglichen reinen Begriffe von der Einheit der Synthesis der Vorstellungen überhaupt sind. Nun lassen sich aber alle Verstandesfunktionen, in denen durchgängig die Synthesis das Wesen ausmacht, auf Urtheile reduzieren, folglich muß es auch eine gleiche Anzahl Urbegriffe geben, als mögliche Urtheilsformen sich denken lassen, indem jeder Begrif schon ein Prädicat eines möglichen Urtheils ist. Ist aber die obige Classification der Urtheile durch Trichotomie gegen alle Einsprüche gesichert, so ist zugleich die Tafel der Categorien, so wie sie aufgestellt worden ist, bewiesen. Dazu kommt noch das besondere, daß die dritte Categorie überall aus der Verbindung der zweiten und ersten entsteht. Die Allheit z. B. ist nichts anders, als die Vielheit, als Einheit oder Ganzes betrachtet; Limitation nichts anders als Realität mit Negation verbunden; die

Gemeinschaft, die wechselseitige Bestimmung der Substanzen durch Causalität; die Nothwendigkeit endlich, die Existenz, die schon durch ihre bloße Möglichkeit gegeben ist. Darum aber kann man noch nicht diese dritte Categorie in jeder Rubrike für einen nur abgeleiteten Begrif halten; denn daraus, daß ich den Begrif von Etwas wirklichem mit seiner Möglichkeit verknüpfe, entspringt noch nicht der Begrif von seiner Nothwendigkeit; und wenn auch die Begriffe von Vielheit und Einheit gegeben sind, so ist darum der Begrif einer Zahl (die zur Allheit gehört) nicht immer möglich, und der reine Ursprung der dritten Categorie läst sich folglich so wenig als bey den übrigen bezweifeln.

Die wichtigste Angelegenheit aber, die uns beschäftigen muß ist folgende Aufgabe: weil die reinen Verstandesbegriffe nur die Form des Denkens betreffen, folglich keinen Innhalt, oder welches eben so viel ist, keine Beziehung auf Gegenstände haben, und an Erkenntniß ganz leer, als reine Begriffe a priori aber nicht von der Erfahrung geborgt sind; was berechtiget uns, sie in unsern Urtheilen auf wirkliche Gegenstände anzuwenden, und wie erhalten sie objektive Realität? Die Beantwortung dieser Frage heist die transcendentale Deduction, oder die Darstellung der Categorien (und zugleich aller theoretischen Erkenntniß a priori,) als Principien der Möglichkeit der Erfahrung, dieser aber, als Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt, endlich dieser aus dem Princip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception, als der Form des Verstandes in Beziehung auf Raum und Zeit, als den ursprünglichen

Formen

Formen der Sinnlichkeit; und sie ist folgende: Unser Verstand kann nicht unmittelbar anschauen, und alle Begriffe beziehen sich nur mittelbar auf Gegenstände, so fern sie nehmlich durch die Sinnlichkeit gegeben sind. Jeder Verstandesbegrif muß daher eine Anschauung oder Erscheinung zu seinem Innhalt haben, wenn er nicht völlig leer und ohne alle Bedeutung seyn soll. Nur Anschauungen und Begriffe zusammen genommen geben Erkenntniß. Da nun aber die reinen Begriffe Etwas Subjectives und die bloßen Formen unsers Denkens und Urtheilens sind, so können sie sich auch nicht anders auf Gegenstände beziehen, als in so fern sie die Form synthetischer Urtheile in Absicht der Erscheinungen enthalten; da sie aber als Begriffe a priori Allgemeinheit und Nothwendigkeit aussagen, so bestimmen sie in solchen synthetischen Urtheilen die Verbindung der Erscheinungen auf eine nothwendige und apodiktische Art. Alles folglich, was ein Gegenstand möglicher Erfahrung seyn soll, muß nicht nur unter den Bedingungen von Raum und Zeit, sondern auch unter irgend einem Verstandesbegrif aller vier Classen stehen, weil nichts außer Raum und Zeit wahrgenommen, nichts ohne Categorien gedacht werden kann. Die objective Gültigkeit der Categorien beruht also darauf, weil durch sie allein Erkenntniß von den Gegenstände der Sinne, oder Erfahrung, oder Naturkenntniß, so fern Natur ein Innbegrif der Erscheinungen ist, möglich gemacht wird, weil sie mit jedem empirischen Gegenstand als Prädicate verknüpft werden müssen, daher sie auch mit Recht Erfahrungs- oder Naturbegriffe heissen können.

Diese

Diese transcendentale Deduction der Categorien enthält zugleich die bündigste Widerlegung des Humischen Scepticism, auf welchen jeder zulezt stoßen muß, wer die reinen Verstandesbegriffe für nichts weiter als Producte der Erfahrung ausgiebt. Hume konnte sich durchaus nicht erklären, wie der Verstand Begriffe, die im Verstande selbst nicht verbunden sind, doch als im Gegenstande auf eine nothwendige Art verbunden denken solle, und, weil er sich selbst den wahren Ausweg verrennte, so hielt er sie, und vornemlich den Begrif der Ursache, welcher ihn am meisten beschäftigte, für eine leere Täuschung, nach welcher man eine durch bloße Association in der Erfahrung entsprungene, subjective Nothwendigkeit für objectiv zu halten, gewöhnt würde. Allein dies würde die Möglichkeit aller Erfahrung, und der theoretischen Wissenschaften a priori, der reinen Mathematik und Physik, die doch wirklich gegeben sind, und sich folglich nicht bezweifeln laßen, leugnen heißen. So wie der Spinozism und Idealism jeden ohne Rettung verstriken, wer Raum und Zeit nicht als bloße Formen der Sinnlichkeit annimmt, eben so dienet der unglükliche, alle Gewißheit raubende Scepticism zu einer Warnungstafel, ja nicht in der genealogischen Untersuchung der Categorien aus unserm Verstande heraus in die Erfahrung überzugehen, welche niemals Erkenntniße zu liefern vermag, die allgemein gültig und nothwendig wären.

Weil nun die Prädicamente nur die Form des Denkens, aber durchaus noch kein Erkenntniß von einem Gegenstande enthalten, und wir auf keine andre Art unmittelbare Vorstellungen

stellungen von Gegenständen bekommen, als durch die Sinnlichkeit, die gleichfalls ihre Formen hat, so ist es eine äusserst wichtige critische Erinnerung, den Gebrauch und die Gültigkeit der Categorien nicht weiter als auf Gegenstände der Anschauung, d. h. auf Erscheinungen auszudehnen. Wollte man durch sie Objecte an sich erkennen, wollte man die Begriffe der Quantität, Qualität, Relation und Modalität auf die Substrate der Erscheinungen selbst übertragen, so wäre dies ein eben so unrechtmäßiges Verfahren, als wenn man die beiden Formen der Sinnlichkeit zu Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich erheben wollte; was würde alsdann noch die Zügellosigkeit der Phantasie, und den wilden Flug der Speculation feßeln! Jede Mißgeburt könnte, so bald sie gedacht würde, auf die Möglichkeit Ansprüche machen, da für Begriffe kein anderer Probierstein als der Saz des Widerspruchs sich auffinden läst. Weder durch die Anschauung, noch durch den Verstand erfahren wir das Wesen der Dinge an sich; wir haben es nur mit einer Welt der Erscheinungen zu thun, und es ist sehr gewiß, daß anders organisierte Wesen dieselben Gegenstände, weder in Raum und Zeit wahrnehmen, noch als Größen, Substanzen, oder im Verhältniß der Causalität u. s. w. denken würden.

Die Seelenvermögen, welche zur Möglichkeit der Erfahrungskenntniß concurriren, und welche also die subjectiven Bedingungen a priori von der Möglichkeit der Erfahrung enthalten, sind: Sinn, Einbildungskraft und Apperception. Wir haben ein paßives Vermögen, Anschauungen, oder unmittelbare Vorstellungen von den Gegenständen

den

den zu bekommen, welche, wenn sie mit Bewußtsein verknüpft sind, Wahrnehmungen heissen. Nun besteht jede Anschauung, oder jede Modification unsrer Sinnlichkeit aus einem Mannigfaltigen, d. h. aus mehrern besondern Wahrnehmungen, welche aber weder in einer Zusammensezung noch unter einem Bilde, sondern noch einzeln und zerstreut dem Gemüth von den Sinnen überliefert werden. Wenn aber das Mannigfaltige der Anschauung zu einer einzigen Vorstellung verbunden werden soll, so müssen die Einzelne in einer Zeitfolge entstandenen Anschauungen zuvor durchlaufen, zusammen genommen, und endlich in ein Ganzes aufgefaßt und geordnet werden. Synopsis des Mannigfaltigen. Allein dazu sind die Sinne ganz unfähig, weil sie zwar Receptivität, aber keinesweges Spontaneität haben, Eindrüke zwar empfangen, aber nicht zusammen sezen, und verbinden können; folglich wird ein anderes selbstthätiges Vermögen zu diesem Geschäft erfordert, und dieses Vermögen ist kein anderes als, die Einbildungskraft. Diese nimt die einzelnen Anschauungen auf, läuft sie durch, oder apprehendiert sie, und macht aus dem Mannigfaltigen ein Einziges Bild. Ohne sie würde also keine Vorstellung des Mehrern aus der Succeßion des Einzelnen entspringen. Synthesis der Apprehension in der Anschauung. Aber das Zusammenfaßen des Mannigfaltigen geschieht auch nicht auf einmal, sondern nach und nach; um nun beim Durchlaufen der einzelnen Theilvorstellungen die bereits apprehendierten, nicht wieder zu verlieren, so muß die Einbildungskraft beim Fortschreiten die schon revidierten Eindrüke mehrmals reproducieren, denn sonst würde niemals eine Verbindung in der

Reihe

Reihe des Mannigfaltigen, folglich auch keine ganze Vorstellung entspringen. Synthesis der Reproduction der Einbildungskraft. Aber die Apprehension und Reproduction würden ganz fruchtlose Funktionen der Einbildungskraft seyn, wenn nicht endlich noch das Bewustsein hinzukäme, daß wir dieselben reproducierten Vorstellungen eben so und nicht anders, schon im Augenblik zuvor dachten. Dieses Bewustsein, oder diese Apperception giebt erst der Synthesis der Apprehension und Reproduction Einheit, und macht die Zusammenfassung des Mannigfaltigen in Ein Ganzes, oder den Begrif von dem Gegenstande möglich. *) Synthesis der Recognition im Begrif. Ein Gegenstand ist folglich ein Etwas, in welchem ein Mannigfaltiges der Anschauung als nothwendig verbunden gedacht wird, oder ein Inbegrif sinnlicher Vorstellungen, so fern sie in nothwendiger Verknüpfung als Einheit gedacht werden, und einen Gegenstand erkennen, heist, in das Mannigfaltige der Anschauung Einheit des Bewustseins bringen. Daß endlich hier blos von Gegenständen, als Vorstellungen in uns, oder Erscheinungen, die Rede sey, und nicht von den transcendentalen Objecten, von den Substraten der Erscheinungen,

*) Diese empirische Deduction, wie durch die subjectiven Vermögen unsrer Seele Erfahrungserkenntniß erzeugt wird, läst sich leicht durch irgend einen Gegenstand aus der Erfahrung erklären. Ein Haus z. B. ist eine Anschauung, die mehrere einzelne Anschauungen in sich faßt; dahin gehören Dach, Fenster, Thüre, Verzierungen, die Materialien, aus denen es zusammen gesezt ist, u. s. w. die Anwendung und Ausführung ergiebt sich von selbst.

nungen, wird als bekannt vorausgesezt; diese bleiben uns schlechterdings unbekannt = x, und von ihnen läst sich also auch gar nichts bestimmen. —

Das Bewusisein von der Identität unsrer apprehendierten und reproducierten Vorstellungen ist mit dem Bewustsein der Identität unsers innern Zustandes völlig einerley, weil alle Vorstellungen unsern innern Zustand modifizieren; allein dieses leztere ist von der Empfindung des innern Simnes abhängig, folglich blos empirisch. Es muß daher in unserm Gemüth noch ein Reines transcendentales Bewustsein a priori vorhanden seyn, welches den Grund und die Bedingung der Möglichkeit von dem empirischen Bewustsein enthält; denn dieses ist an sich zerstreut, und so wie unser innerer Zustand wechselnd und flieſſend, und ohne Beziehung auf Identität des Subjects: durch daßelbe könnten wir zwar das Mannigfaltige der Anschauung mit dem Bewustsein unsrer Selbst apprehendieren, aber bey jeder Veränderung unsers innern Zustandes durch neue Eindrüke würde das Bewustsein unsers vorigen Zustandes mit allen Empfindungen und Vorstellungen die daßelbe begleiteten, verwischt, und müste einem neuen Bewustsein Plaz machen; es würde uns wahre Unmöglichkeit seyn, ehemalige Vorstellungen zurük zu rufen, oder als dieselben schon einmal gehabten wieder zu erkennen, weil es gänzlich an einem Bande fehlte, wodurch das empirische Bewustsein gleichsam Haltbarkeit und Dauer bekömmt, und wir würden ein so buntes und wandelbares Bewustsein von uns selbst haben, je nachdem der Wechsel unsrer Vorstellungen daßelbe schattierte.

Jenes

Jenes reine, unwandelbare Selbstbewustsein, welches das empirische erst möglich macht, a priori alle unsre Vorstellungen begleitet, und ihrer Synthesis Einheit giebt, heist das transcendentale Selbstbewustsein, die Reine oder ursprüngliche Apperception. Alles Mannigfaltige der Anschauung hat nun eine nothwendige Beziehung auf das: Ich denke, in mir, als in demjenigen Subjekte, worinn das Mannigfaltige angetroffen wird, und Ich würde die einzelnen Vorstellungen, die in einer Anschauung enthalten sind, nicht mein nennen können, wenn sie nicht insgesamt zu meinem Selbstbewustsein gehörten. Die Einheit der Synthesis unsrer Vorstellungen stüzt sich folglich auf ein transcendentales Prinzip a priori, und der erste synthetische Grundsaz unsers Denkens wird kein andrer als dieser seyn können: Jedes wechselnde empirische Bewustsein ist in dem einzigen reinen Selbstbewustsein enthalten. Allein eben so wenig läst sich eine empirische Synthesis der Apprehension und Reproduktion möglich denken, wenn nicht diese beiden Funktionen gleichfalls auf einem transcendentalen Prinzip a priori beruhen. Die Einbildungskraft, deren Geschäft es eigentlich ist, das Mannigfaltige durchzulaufen und zu verbinden, würde ein verwirrtes, ohne alle Regeln geordnetes Chaos zusammen lesen, deren Verknüpfung ganz zufällig wäre, und niemals unter eine nothwendige Einheit a priori gebracht werden könnte. Dieses Prinzip verdient den Titel einer reinen Synthesis der Apprehension und Reproduktion, oder einer transcendentalen Synthesis der Appr. und Repr. so fern durch sie die empirische möglich gemacht wird, und sezt eine reine, transcendentale Ein-

bildungskraft voraus, d. h. ein Vermögen der Seele, das Mannigfaltige der Anschauung durch die Apprehension und Reproduktion auf eine nothwendige Weise a priori zu verknüpfen.

Nicht nur die Anschauung selbst, sondern auch die Apprehension und Reproduction des Mannigfaltigen in derselben, endlich auch die Einheit der Synthesis sind also durch reine Formen a priori schon vor aller Erfahrung bestimmt, und machen sogar Erfahrungserkenntniß erst möglich. Die Formen der Sinnlichkeit sind Raum und Zeit, die des Verstandes, die reinen Urbegriffe a priori, oder Categorien. Denn alles Mannigfaltige, durch die Sinnlichkeit in einer Anschauung gegebene muß zuvor unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception gebracht werden, ehe Einheit der Anschauung entspringen kann. Eine Handlung aber, durch welche das Mannigfaltige der Vorstellungen synthetisch geordnet, und mit der Identität des Selbstbewußtseins vereinigt, gedacht, d. h. unter eine Apperception überhaupt gebracht wird, ist nichts anders als die logische Funktion der Urtheile; iedes Mannigfaltige der Erscheinung, als Einheit betrachtet, ist demnach schon durch irgend eine logische Urtheilsform bestimmt: nun aber sind die Categorien nichts anders als formale von allem Innhalt leere Begriffe, welche die Einheit irgend einer Urtheilsfunktion ausdrüken, folglich muß auch das Mannigfaltige der Anschauung durchaus unter den Categorien als den reinen Bedingungen des Denkens überhaupt stehen. — Und so wäre denn die Deduction der Urbegriffe geschloßen, und die Frage beantwortet, wie die reinen Verstandsbegriffe auf

Gegenstände Beziehung, oder, objective Realität haben können? Weit gefehlt, daß sie aus der Erfahrung entlehnt seyn sollten, sind sie es vielmehr, welche die Möglichkeit und Gültigkeit der Erfahrung enthalten, ob sie gleich da wir an unsre Sinnlichkeit gebunden sind, und ursprünglich nicht anschauen, nur auf Gegenstände, so fern sie uns erscheinen, aber nicht auf transcendentale Objecte angewandt und bezogen werden können.

Noch verdient bemerkt zu werden, daß die reinen Verstandsbegriffe sich zwar auf Gegenstände einer jeden Anschauung überhaupt, und nicht blos der unsrigen subjectiven erstreken, und also weniger eingeschränkt sind, als die Bedingungen der Möglichkeit, wie uns Gegenstände gegeben werden, oder als Raum und Zeit. Allein diese Ausdehnung, welche die Categorien dadurch erhalten, ist ohne allen Nuzen für die Speculation; denn sie verlieren sodann alle objective Realität für uns, welche ihnen allein unsre sinnliche Anschauung geben kann, und werden zu leeren Gedankenformen, deren synthetischer Einheit der Apperception überall nichts correspondiert. Freilich laßen sich in einem solchen angenommenen Objekte einer nicht sinnlichen Anschauung alle Prädicate beilegen, die ihm, als solchem, nach dem Saz des Widerspruchs zukommen müssen, daß er folglich weder ausgedehnt noch veränderlich sey; allein diese Negationen geben darum noch kein Erkenntniß, und was die Categorien betrift, so ist keine einzige auf ein solches imaginiertes Etwas anwendbar, denn hebe ich meine empirische Anschauung auf, so verlieren sie alle Realität, und alle Gül-

tigkeit, und es bleibt für mich völlig problematisch, ob es noch irgend einen Gegenstand außerdem giebt, welcher durch sie als bestimmt angesehen werden könnte.

Hier ist vielleicht auch der Ort, etwas über die der oberflächlichen Speculation absurd scheinende Behauptung zu sagen: daß wir uns selbst anschauen, nicht wie wir wirklich sind, sondern wie wir uns erscheinen. Alles was durch irgend einen Sinn vorgestellt wird, bleibt nicht so, wie es an sich selbst ist, sondern wird modificiert, weil jeder Sinn an gewisse formale Bedingungen gebunden ist, welchen gemäß, diejenigen Gegenstände, für deren Eindrüke er Receptivität hat, angeschaut werden, und weil der Verstand keiner unmittelbaren Vorstellungen empfänglich ist, sondern sich mit denen durch die Sinnlichkeit ihm überlieferten Anschauungen begnügen muß. Der Sinn, als ein blosser Spiegel, fängt unter gewissen subjectiven Bedingungen, welche in ihm allein ihren Grund haben, und denen die wahren Objekte nicht unterworfen werden dürfen, die Eindrüke der Gegenstände, gleichsam wie Strahlen auf, und wirft sie dem Verstande zu; es ist aber nothwendige Folge, daß die Gegenstände, weil sie nicht unmittelbar vom Verstande völlig rein und unverändert wahrgenommen, sondern durch das Glas der Sinnlichkeit demselben reflektirt werden, auf einer Seite verlieren, auf der andern einen fremdartigen Zusaz erhalten, überhaupt aber modifiziert werden müssen. Was nun von jedem Sinn überhaupt gilt, muß auch Gesez und Bedingung für den innern Sinn seyn, durch welchen wir uns unsers innern Zustandes bewust werden. Wäre un-

ste Anschauung nicht bloße Receptivität, sondern Sponta-neität, d. h. intellektuell, und wäre durch das Bewußtsein unsrer selbst schon alles Mannigfaltige in uns selbstthätig gegeben, dann würden wir uns so erkennen, wie wir wirklich sind. Allein nach unsrer dermahligen Einrichtung wird das Selbstbewußtsein erst durch die Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen in uns, welche Wahrnehmung an die Zeit als formale Bedingung gebunden ist, erzeugt; daher wir uns auch anschauen nach der Art wie wir von innen afficirt werden, oder wie wir uns erscheinen, aber nicht, wie wir als transcendentale Subjekte sind. Wie aber das Ich, von dem Ich, welches sich anschaut, verschieden seyn, und doch mit ihm nur Ein Subjekt ausmachen, und wie ich also sagen könne: Ich, als Intelligenz, erkenne Mich, als gedachtes Objekt, so fern ich mir selbst in der Anschauung unter der Form der Zeit, folglich als Erscheinung gegeben bin, und nicht so, wie ich mich erkennen würde, wenn meine Anschauung intellektuell wäre, dies ist nun nichts schwerer oder leichter zu beantworten, als wie Ich, als Subjekt, Mir selbst überhaupt ein Objekt und zwar der Anschauung und innern Wahrnehmung seyn könne.

Beschluß.

Gegen die Behauptung, daß die Categorien ohne materiellen sinnlichen Innhalt völlig leer und bedeutungslos für uns seyn, hat man folgende Instanz gemacht: „Herr Kant „hat die Gränzen des Verstandesgebiets so eng zusammen „zu ziehen gesucht, daß sie nichts weiter mehr in sich schlies„sen, als die wenigen allgemeinen Begriffe, denen er aus-

„schließungsweise den ehemals mehr umfassenden Nahmen „der Categorien zugeeignet hat. Da er so gar von diesem „eingeengten Boden auch nur eine sehr geringe Nuzung zu„läßt: so wird das Bedürfniß dringend, die Gerechtsame „des Verstandes auf sein al es unter so vielen Revolutionen „besessenes Reich geltend zu machen. Seine Categorien „sollen nehmlich zu nichts weiter dienen, als die Formen „der Anschauung zu verbinden, oder in Einheit der Apper„ception zu bringen. Da ferner die Erkenntniß der reinen „Vernunft, wie er behauptet, leer ist, weil ihr die Formen „der Anschauung fehlen, und also keine Dinge an sich, d. h. „keine solche, die nicht Erscheinungen sind, kurz keine wah„ren Dinge giebt, auf welche seine Categorien könnten an„gewandt werden: so sehen wir uns in ein Zauberland ver„sezt, nachdem wir aus dem Reich der Vernunft vertrieben „sind; wir leben unter bloßen Traumbildern, und sind nicht „sicher, ob wir uns für etwas Beßers halten dürfen. — „So lange man das Wort Verstand braucht, hat man „immer Verstand und Sinnlichkeit einander entgegen gesezt. „Man bestimmte den Unterschied beider Erkenntnißquellen „so, daß man die Sinnlichkeit auf die Vorstellung des Ein„zelnen, die Verstandserkenntniß auf die Vorstellung des „Allgemeinen einschränkte; eben daraus leitete man einen „andern Unterschied her, daß die sinnliche Erkenntniß aus „Bildlichen, die des Verstandes aus Unbildlichen Vor„stellungen bestehe. Zu diesen leztern rechnete man von je„her das höchste Wesen, die menschlichen Seelen, und die „einfachen Elemente der Körper. Die äußere objective „Wirklichkeit dieser Verstandeswesen, welche weder zusam„men

„men

„men gesezt, ausgedehnt, noch farbigt seyn können, hat „man bisher als gewiß angenommen, weil man sie durch „die ersten Grundsäze der Erkenntniß erwiesen glaubte. Herr „Kant aber spricht diesen Grundsäzen alle Anwendung auf „außersinnliche Gegenstände ab, weil alle Erkenntniß von „Dingen, die keine Erscheinungen sind, leer sey, und schließt „also: alle Vorstellungen, die keine Erscheinungen sind, sind „leer von Formen der sinnlichen Anschauung: alle Vor„stellungen von Dingen an sich, sind Vorstellungen, die kei„ne Erscheinungen sind: also sind sie schlechterdings leer. „Aber dieser Schluß hat 4 Hauptbegriffe, und man kann „nur schließen: also sind die Vorstellungen von den Din„gen an sich, leer von der Form der sinnlichen Anschau„ung, d. h. sie sind nicht bildlich. Wenn sie nun aber „nicht schlechterdings leer sind, und folglich etwas Reelles „enthalten, was ist dieses Reelle? — Nichts anders als „die allgemeinen Dinge, oder die Gattungen und Arten, „wovon eine jede sich durch ihr Wesen, und ihre Eigenschaf„ten von der andern unterscheidet. Diese sind nun allerdings „abgesondert von dem Einzelnen, nicht wirklich, allein sie „sind es doch, die höheren Gattungen und Arten unmittel„bar, die niedrigsten Arten mittelbar, in denen unter ihnen „enthaltenen einzelnem Dingen. Auch ist das Mittel, wie „der Verstand sich von der Realität der wahren Erkenntniß „überzeugen kann, höchst einfach. Er erhält seine allge„meine Erkenntniß durch Absonderung desjenigen, was „mehrern einzelnen Dingen, mehrern Arten, und niedern „Gattungen gemein ist, und steigt auf diese Art von den „niedrigsten Begriffen bis zu den höchsten und allgemeinsten

„hinauf. Wenn nun diese allgemeinen Dinge, so fern sie „in dem Einzelnen enthalten sind, etwas Reelles sind, so „müßen sie auch wenn der Verstand sie abgesondert betrach„tet, oder als Bestimmungen eines Dinges denkt, der nie „Gegenstand der Erfahrung werden kann, etwas Reelles „seyn.“

Unsre gesammte Erkenntniß fängt der Zeit nach mit der Erfahrung an; sinnliche Eindrüke geben dem Verstande den materiellen Stof, welchen dieser, als ein selbstthätiges Vermögen bearbeitet. Intellektuell und ursprünglich vermag unser Verstand nicht anzuschauen, und alles was er denken soll, muß zuvor als Anschauung der Sinnlichkeit, als dem receptiven paßiven Vermögen, Eindrüke aufzunehmen, gegeben worden seyn. Diese unmittelbaren Vorstellungen haben nicht etwa ihren Grund in der Schöpferkraft Gottes, welche er durch ein Wunder unmittelbar in uns wirkte, wie Berkeley träumte, sondern es liegen ihnen wahre Objecte zum Grunde. Weil nun aber unsre Sinnlichkeit an gewisse Formen, an Raum und Zeit gebunden ist, in denen alle Anschauungen, welche dieselbe afficieren, geordnet und gereihet werden müssen, und diesen beiden Ordnungen unmöglich die transcendentalen, wahren Objekte unterworfen werden können, ohne zulezt in die Irrgänge des Idealism oder Spinozism verstrikt zu werden, so müssen Raum und Zeit keine transcendentale, sondern nur subjective, empirische Realität in Beziehung auf uns, haben, und bloße Formen a priori seyn, welche schon vor allen Eindrüken unsre Sinnlichkeit bedingen. Eben daraus folgt aber auch der sehr na-

türliche

türliche Schluß, daß die Gegenstände, welche uns afficieren, durch die Form, welche sinnliche Anschauung erst möglich macht, gar sehr verändert und modificiert werden, und daß, wenn wir die Dinge, nicht so wie sie an sich sind, gewahren, sondern wie sie uns auf dem Hintergrunde unsrer auf eine doppelte Art facettierten Sinnlichkeit erscheinen, auch unser Verstand, der selbst nicht ein intellektuelles Anschauungsvermögen, sondern nur darauf angewiesen ist, Einheit in die Anschauung zu bringen, und dieselbe unter Begriffe zu ordnen, um Erkenntniß zu bilden, nicht nur einen schon mit subjectiven Bestimmungen vermischten Stof zur Bearbeitung durch die Sinnlichkeit erhält, sondern auch blos auf diesen Stof, den ihn die Sinnlichkeit liefert, seine Begriffe anwenden darf, weil nichts unmittelbar in den Verstand kömmt, sondern alles durch die Sinnlichkeit ihm zugeführt werden muß. Und wer möchte nun den Schluß noch bezweifeln, welcher in dem zuvor angeführten Einwurf ganz schief vorgestellt ist, daß alle Begriffe, welche sich nicht auf Erscheinungen, oder auf mögliche Erfahrung beziehen, völlig leer sind, und nichts Reelles enthalten. Was nun aber diese reinen Verstandesbegriffe betrift, so irrt man sich sehr, wenn man sie aus der Erfahrung abzuleiten, und ihre objective Gültigkeit aus derselben zu bewähren hoft, denn strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit haften gar nicht an empirischen Begriffen, welche höchstens nur comparative Allgemeinheit, d. h. allgemeine Brauchbarkeit bei sich führen. Erscheinungen geben wohl ein Mannigfaltiges, aus dem sich ein Begrif abziehen läst, unter welchen man das Einzelne gewöhnlich zu subsumieren pflegt, aber niemals können dies

reine Begriffe a priori seyn, unter welche gewisse Anschauungen auf eine nothwendige Art gehören. Alle Gewißheit unsrer Erfahrungserkenntniß gienge auf diese Art verloren, und der Humische Scepticism bliebe das lezte und höchste Aufschluß der Transcendentalphilosophie. Folglich müssen die Categorien, eben so wie Raum und Zeit in Absicht der Sinnlichkeit, blos subjective Bedingungen unsers Verstandes seyn, welche vor allem Mannigfaltigen der Anschauung schon a priori gegeben sind, und den Grund der Möglichkeit der Erfahrung selbst enthalten. Abstrahiert man von aller Materie der Erkenntniß, so werden sie leere Gedankenformen ohne alle objective Realität. Worauf sollen wir uns nun stüzen, und wie können wir die Rechtmäßigkeit unsrer Anmaßungen deducieren, wenn wir die Categorien auf hyperphysische Gestände einer nichtsinnlichen Anschauung anwenden, da sie doch allein durch das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung Gültigkeit und Realität erhalten? Was befugt uns, subjective Bestimmungen, welche nicht einmal den transcendentalen Substraten der Erscheinungen zukommen, sogar auf Objecte überzutragen, die gar nicht in unsre Anschauung kommen, von welcher unser Verstand doch Ausschließungsweise allen Stof erhält, um seine formalen Urbegriffe darauf zu beziehen? Mit der Erfahrung ist zugleich unsre Erkenntsphäre begränzt, und unsre Vernunf mag noch so dringend das Bedürfniß fühlen, unsre Erkenntniß in ein System zu bringen, so sucht sie doch vergebens eine haltbare Brüke, um aus der Phänomenenwelt in die intelligible überzugehen.

Der

Der
Transcendentalen Logik
Zweiter Theil.
Analytik der Grundsäze.

Die allgemeine Logik handelt in ihrer Analytik von Begriffen, Urtheilen und Schlüßen, als den Funktionen des Verstandes, der Urtheilskraft und der Vernunft, welche drei Vermögen Stämme einer Wurzel, des Verstandes überhaupt sind. Allein die transcendentale Logik, welche nicht wie die allgemeine von allem Innhalt abstrahiert, und auf die bloße Form sieht, sondern die reine Erkenntniß a priori, nebst den Quellen der Gültigkeit derselben untersucht, kann in ihrer Analytik, oder Logik der Wahrheit, die Vernunft nicht mit aufnehmen, weil es sich zeigen wird, daß ihr transcendentaler Gebrauch, über Gegenstände a priori etwas auszumitteln, völlig dialectisch sey, d. h. auf Täuschungen und Scheinbehauptungen hinauslaufe. Die Analytik der Grundsaze in der transcendentalen Logik wird daher lediglich nur ein Canon, oder eine Doctrin für die Urtheilskraft seyn, welche die Darstellung der Regeln für die Anwendung der Categorien auf die Erscheinungen zu ihrem Vorwurf hat. Was aber die Vernunft betrift, so wird sie eine eigne Disciplin unter dem Titel einer transcendentalen Dialectik erfordern, welche die Illusionen und Fehlschlüße der Vernunft aufdeken, und dadurch

durch vorbeugen soll, von ihren Sophistereien nicht hintergangen zu werden. —

Die Urtheilskraft ist das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren, d. h. zu bestimmen, ob etwas unter eine gewisse Regel gehöre oder nicht. Die allgemeine Logik enthält für die Urtheilskraft selbst keine Vorschriften, denn weil sie von der Materie der Erkenntniß gar keine Notiz nimmt, und blos die Form der Verstandesfunktionen betrift, so besteht ihr ganzes Geschäft in der analytischen Auseinandersezung der Begriffe, Urtheile und Schlüße. Ganz andere Bewandniß aber hat es mit der transcendentalen Logik, die recht eigentlich ihren Zwek in die Bestimmung und Berichtigung der nothwendigen Regeln für die Urtheilskraft sezt, indem sie die Erkenntniße a priori aufsucht, und die Fälle angiebt, in denen sie a priori auf Gegenstände anwendbar sind. Denn nichts kann im Verstande analysirt werden, was nicht zuvor in demselben verbunden worden ist. Sie hat daher einen reinen Theil, welcher transcendentale Doctrin der Urtheilskraft genennt zu werden verdient; so fern nur aber diese Anwendung auf gewißen Regeln a priori, über denen es keine höhere mehr giebt, oder Grundsäzen beruhen muß, wird sie auch Analytik der Grundsäze genennt werden können.

Die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zeigte, daß sie nichts Materielles enthielten, sondern die bloße intellektuellen Denkformen oder Bedingungen ausmachten, auf welche alle Erscheinungen subsumiert werden müssen. Nun aber entsteht die äußerst wichtige Frage: wie laßen sich Gegenstände auf reine Begriffe subsumieren? Denn in allen

Subsun-

Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begrif, d. h. in jedem Urtheil muß Gleichartigkeit zwischen Ersterm und Lezterm, oder zwischen Vordersaz nnd Nachsaz seyn. Verstandesbegriffe und Erscheinungen aber haben gar nichts homogenes, indem diese aus der Sinnlichkeit, jene im Verstande folglich aus 2 ganz heterogenen Quellen entspringen; wie ist nun die Subsumtion der Leztern unter die Erstern möglich? — Man sieht wohl, daß hier durchaus noch ein Drittes erfordert wird, welches theils mit den Categorien, theils mit den Erscheinungen in Gleichartigkeit steht, und die Anwendung jener auf diese möglich macht, weil dasjenige, was in den Categorien gedacht wird, in keiner Erscheinung, selbst gegeben werden kann. Dieses Medium darf nicht aus der Erfahrung genommen, sondern muß rein, und zwar einerseits intellektuell, anderseits sinnlich seyn; und wird das transcendentale Schema, so wie das Verfahren des Verstandes mit demselben, der Schematismus der Verstandesbegriffe heißen.

Dieses Schema ist kein anderes als die Zeit. Als formale Bedingung des innern Sinnes, folglich auch aller Erscheinungen, so fern diese den innern Zustand modificieren, enthält sie ein Mannigfaltiges a priori in der Anschauung und in so fern sie also auf einer Regel a priori beruht, und Allgemeinheit bei sich führt, folglich jede Erfahrung bedingt, hat sie mit den Categorien Gleichartigkeit: so fern aber auch die Zeit die Form aller Erscheinungen ist, und ihre Prädicate allemal in ihr enthalten sind, ist sie auch mit jeder Erscheinung homogen; also ist die Zeit dasjenige, worunter

sowohl

sowohl Begriffe als Erscheinungen stehen, und die Subsumtion eines Gegenstandes auf einen reinen Verstandsbegrif ist nur vermittelst der Zeitbestimmung möglich. Sollen also die Categorien Bedeutung und Gültigkeit erhalten, so müssen ihnen Prädicate der Zeitbestimmung beigelegt werden, wodurch sie allein auf Gegenstände anwendbar werden. So sind z. B. Ursach und Wirkung ohne Succeßion, oder ohne die Zeitbedingung gar nicht denkbar für uns, und eben so verliert der Begrif einer Substanz für uns alle Bedeutung, wenn wir uns nicht ein in der Zeit bleibendes oder beharrliches Etwas darunter denken.

Eigentlich ist es die productive oder transcendentale Einbildungskraft, welche alle Vorstellungen der Form des innern Sinnes gemäß verbindet, welcher Verbindung die Categorie nachher Einheit giebt, und ein auf diese Art auf die Form des innern Sinnes bezogener Urbegrif heist eine versinnlichte Categorie, oder ein transcendentales Schema. Dieses ist noch von einem Bilde zu unterscheiden; denn kein Bild kann einem Verstandesbegrif völlig congruiren. Das Schema ist vielmehr die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der productiven Einbildungskraft, einem Begrife sein Bild zu verschaffen, aber nicht das Bild selbst. Wenn ich z. B. eine Schlange zeichne, welche sich in den Schwanz beißt, so ist dies nach der einmal angenommenen Zeichensprache ein Bild von der Ewigkeit; denke ich mir aber die Ewigkeit überhaupt, so ist dies Denken mehr eine gewiße Methode, mir eine endlose Zeitreihe in einem Bilde vorstellig zu machen, als das Bild schon

selbst.

selbst. Im Grunde liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder, sondern nur Schemate zum Grunde; denn ein Bild kann niemals die Allgemeinheit eines Begrifs erreichen, und daher auch nie demselben völlig adäquat seyn. Wenn ich mir z. B. eine Pyramide denke, so erhält der Begrif derselben eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft einen mathematischen Cörper gleichsam in abstracto verzeichnet, welcher eine regulaire Figur zur Grundfläche hat, von einer gleichen Zahl Triangel eingeschloßen wird, als seine Grundfläche Seiten hat, und in einer Spize sich endet. Noch kommt die Zahl der Seiten und Triangel hier nicht in Betrachtung, aber so bald die Einbildungskraft das Bild wirklich vollendet, dann werden wir uns immer eine drei, vier, fünf oder mehrseitige Pyramide in concreto vorstellen müßen.

Tafel der Schemate, gemäß der Tafel der Categorien.

1) In Absicht der Quantität. Erzeuguug der Zeit. Synthesis der Zeit. Zeitreihe. Zahl.

2) In Absicht der Qualität. Synthesis der Empfindung, Stetige Erzeugung der Empfindung in der Zeit. Erfüllung der Zeit. Zeitinnhalt.

Realität. Empfindung in der Zeit. Erfüllung der Zeit. Seyn.

Negation. Nichtempfindung in der Zeit. Leere Zeit. Nichtseyn.

Limitation. Uebergang von Empfindung durch ihre Grade zum Verschwinden derselben in Nichts, = 0, oder vom Nichts, von der Negation bis zu einem gewissen Grade der Empfindung in der Zeit.

3) In Absicht der Relation. Verhältniß der Empfindungen zu einander in der Zeit. Zeitordnung.

Substanz. Das Beharrliche in der Zeit. Das Substrat der wechselnden Accidenzen.

Causalität. Die Succeßion des Mannigfaltigen in der Zeit nach einer festen Regel.

Gemeinschaft. Das Zugleichseyn der Bestimmungen mehrerer Substanzen in einer Zeit, nach einer Regel.

4) In Absicht der Modalität. Die Zeit als Correlat der Bestimmungen eines Gegenstandes. Zeitinnbegrif.

Möglichkeit. Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt. Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit.

Wirklichkeit. Dasein eines Dinges zu einer bestimmten Zeit.

Nothwendigkeit. Dasein eines Dinges zu aller Zeit.

Das reine Bild aller Größen, quantorum, vor den äußern Sinn ist der Raum, und das reine Bild aller Gegenstände der Sinne überhaupt, die Zeit, das reine Sche-

ma der Größe aber, quantitatis, als eines Verstandesbegrifs, die Zahl, d. h. eine Vorstellung, welche die successive Addition von Einem zu Einem Gleichartigen enthält, oder die Vorstellung der Einheit von der successiven Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, wodurch die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeugt wird. Realität ist dasjenige im Verstandesbegrif, was der Empfindung überhaupt correspondiert, folglich ein Seyn in der Zeit ausdrükt. Nun aber hat jede Empfindung einen Grad oder eine Größe, wodurch sie, die Zeit mehr oder weniger erfüllt, bis sie in Nichts, $=0$, $=$ Negation verschwindet; daher giebt es einen Uebergang in der Empfindung, eine Stufenleiter von der Realität bis zur Negation, und das Schema der Realität ist die continuirliche, gleichförmige, oder stetige Erzeugung der Realität in der Zeit, indem man entweder von der Negation bis zu einem gewissen Grade der Empfindung hinauf, oder von dem Grade der Empfindung bis zur Negation herabsteigt. Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit; dasjenige in dem Gegenstande, was der unwandelbaren bleibenden Zeit correspondiert. Das Schema der Causalität eines Dinges ist das Reale in demselben, auf welches so bald es gesezt wird, iederzeit etwas anders nach einer bestimmten Regel folgt. Das Schema der Gemeinschaft oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen in Absicht ihrer Accidenzen, ist das regelmäßige Zugleichseyn der Bestimmungen der einen Substanz mit den Bestimmungen der andern Substanz. Das Schema der Möglichkeit ist das Zusammentreffen der Syn-

thesis verschiedener Vorstellungen mit den allgemeinen Bedingungen der Zeit überhaupt; der Wirklichkeit, das Zusammentreffen der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen einer bestimmten Zeit; das Schema der Nothwendigkeit, das Zusammenstimmen der Synthesis mehrerer Vorstellungen mit den Bedingungen einer jeden, d. h. aller Zeit.

Die Schemate sind daher nichts anders als Zeitbestimmungen a priori, nach Regeln, welche in Absicht der Quantität der Categorien die Erzeugung der Zeit, oder die Zeitreihe, der Qualität, die Erfüllung der Zeit oder den Zeitinnhalt, der Relation das Verhältniß der Empfindungen zu einander in der Zeit, oder die Zeitordnung, und der Modalität die Zeit selbst als Correlat der Bestimmungen eines Gegenstandes oder den Zeitinnbegrif in Ansehung aller möglichen Gegenstände enthalten. Weil nun die Zeit die Form des innern Sinnes ist, so folgt auch ganz klar, daß der Schematism des Verstandes nichts anders als Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung dem innern Sinn gemäß, und zugleich Einheit der Apperception, weil diese als Funktion dem innern Sinn correspondiert, indirect hervorzubringen suche, daß demnach die Schemate die Möglichkeit enthalten, wie die Categorien Bedeutung und Beziehung auf Objekte haben können. Allein wenn auch die Categorien nur erst durch die Schemate realisiert werden, so erhellt doch von der andern Seite eben so deutlich, daß die Schemate die Categorien auch zugleich restringieren, d. h. ihre Anwendung oder Bedeutung auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande, folglich in der

Sinn-

Sinnlichkeit liegen, oder daß die Categorien von bloßem empirischen Gebrauch sind, und nur von Gegenständen gelten, so fern sie uns erscheinen, nicht aber, wie sie als transscendentale Objekte sind. Eigentlich zu reden sind die Schemate daher bloße Phänomena, d. h. sinnliche Begriffe von Gegenständen in Uebereinstimmung mit den Categorien. Was also kein Gegenstand einer sinnlichen Anschauung ist, kann auch unter keine Categorie subsumiert werden, weil sich für einen solchen hypersinnlichen Gegenstand kein Schema denken läst, wodurch die Categorien doch allein nur Realität erhalten.

System aller Grundsäze des reinen Verstandes.

Grundsäze a priori sind solche, welche nicht nur den Grund andrer Urtheile in sich enthalten, sondern selbst unter keinen höhern und allgemeinern Erkenntnissen stehen. Ob sie nun gleich wegen dieser Superiorität alle objective Beweise ausschließen, so können und müssen sie doch aus den subjectiven Erkenntnißquellen deduciert werden, weil man sonst niemals von ihrer Aechtheit überzeugt seyn, und auf ihnen leicht der Verdacht einer nur erschlichenen Behauptung haften würde.

Die allgemeine, ob zwar nur negative Bedingung aller möglichen Urtheile ist: daß sie sich nicht widersprechen. Diese Bedingung gilt ohne Rükficht auf die Materie, weil jedes Urtheil, welches einen Widerspruch enthält, sich selbst aufhebt. Aber wenn gleich der Saz des Widerspruchs eigentlich nur ein allgemeines negatives Criterium der Wahrheit ist, so läst sich doch auch eine positive Anwendung von ihm

machen, d. h. durch ihn nicht allein der Irrthum aufdeken, sondern auch die Wahrheit erkennen. Denn bei analytischen Erkenntnissen wird nicht nur von dem Object ein Begrif, welcher schon in ihm liegt, bejahet, sondern auch zugleich das Gegentheil desselben von ihm verneinet, so daß also für analytische Urtheile der Saz: Keinem Dinge kömmt ein Prädicat zu, welches demselben widerspricht, das höchste und völlig zureichende Princip ist. Aber weiter erstrekt sich auch seine Brauchbarkeit nicht. Für synthetische Urtheile ist zwar der Saz des Widerspruchs eine conditio sine qua non, so fern jedes wahre Urtheil diesem logischen Grundsaz gemäß seyn muß; aber zur Berichtigung oder Bestimmung der Wahrheit unsrer synthetischen Erkenntniß reicht er noch lange nicht zu, denn synthetische Urtheile beruhen nicht auf Identität, der Verbindungsgrund zwischen Prädicat und Subject liegt nicht wie bei analytischen Urtheilen schon im Subject, sondern in einem dritten, welches so wohl vom Subject als vom Prädicat verschieden ist. Zwar hat man versucht, dem Saz des Widerspruchs ein synthetisches Ansehen zu geben, und ihn, auf Zeitbedingungen bezogen, in folgende Formel eingekleidet: es ist unmöglich, daß etwas zugleich sey, und nicht sey; allein die Einmischung der Zeit ist eine ganz unrechtmäßige Beeinträchtigung, denn der Saz des Widerspruchs ist ein bloßes logisches Princip, dem alle Erkenntniß der Form nach gemäß seyn muß, der aber eben darum nicht auf Zeitbedingungen eingeschränkt werden darf.

In einem synthetischen Urtheile muß man ganz aus dem gegebenen Begrif herausgehen, um etwas anders, was noch

nicht

nicht in ihm liegt, im Verhältniß mit demselben zu denken. Dazu wird ein Drittes erfordert, wodurch die Synthesis zweener Begriffe möglich wird, welches der innere Sinn, und die reine Form desselben, die Zeit ist. Die Synthesis der Vorstellungen aber ist, wie wir in der Deduction der Verstandesbegriffe gesehen haben, ein Product der Einbildungskraft, deren synthetische Einheit wieder auf der Einheit der Apperception beruht; folglich wird in der Natur des innern Sinnes, in der Einbildungskraft und Apperception die Möglichkeit synthetischer Urtheile liegen müssen. Soll aber eine Erkenntniß Beziehung auf Gegenstände, mithin objective Realität haben, so muß dieser Gegenstand entweder in der Anschauung wirklich gegeben seyn, oder doch gegeben werden können, denn ohne diese Bedingung sind alle unsre Begriffe leer, und können zwar dienen, um Etwas zu denken, aber erkannt wird nichts durch sie, was nicht auch ein Gegenstand möglicher Erfahrung ist. Folglich sind alle Grundsäze des Verstandes nur Grundsäze von der Möglichkeit der Erfahrung, und das höchste Princip aller synthetischen Urtheile lautet nun: alles was für uns ein Gegenstand der Erkenntniß seyn und werden soll, muß unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung stehen, oder: keine Verknüpfung reiner Begriffe hat objective Realität, als so fern sie sich auf einen Gegenstand der möglichen Erfahrung bezieht.

Im Verstande allein ist der Grund zu suchen, daß es überhaupt Grundsäze giebt. Selbst die Naturgeseze stehen

unter den Verstandesgrundsäzen, und sind eigentlich nichts anders als dieselben auf besondre Fälle der Erscheinungen angewandte Verstandesgrundsäze. Denn die Natur (Innbegrif der Erscheinungen) ist in Absicht der Materie in unsrer Sinnlichkeit, in Absicht ihrer Form aber, oder ihrer gesezmäßigen Verknüpfung in unserm Verstande enthalten, daher die Categorien mit allem Fug Naturbegriffe genennt zu werden verdienen, wodurch die Erscheinungen in einer gesezmäßigen Form verknüpft und geordnet werden, und reine Naturwissenschaft möglich gemacht wird. Aber eben daraus folgt auch, daß die allgemeinen Geseze der Natur nicht aus der Natur selbst, oder aus der Erfahrung abgezogen sind, sondern daß vielmehr der Verstand der Natur selbst reine Geseze a priori vorschreibt, wodurch die empirischen Naturgeseze, d. h. diejenigen, welche nur in einer einzelnen Wahrnehmung gegeben werden können, erst möglich gemacht werden.

Was endlich die Anwendung und Gültigkeit der Verstandesgrundsäze betrift, so stehen sie unter denselben Bedingungen, durch welche die Categorien eingeschränkt werden. Ihr Gebrauch kann niemals auf transcendentale Objekte ausgedehnt werden, sondern darf nur empirisch seyn, d. h. nur auf Gegenstände bezogen werden, so fern sie in der Anschauung gegeben sind, oder gegeben werden können, oder auf Erscheinungen.

Tafel der reinen Grundsäze des Verstandes, gemäß der Tafel der Categorien.

Mathematische oder Constitutive.

1) Grundsaz der Quantität. Axiom der Anschauung.
Alle Anschauungen sind extensive Größen.

2) Grundsaz der Qualität. Anticipation der Wahrnehmung.
In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches der Empfindung am Gegenstande correspondiert, eine intensive Größe, oder einen Grad.

Dynamische oder Regulative.

3) Grundsäze der Relation. Analogien der Erfahrung.
Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Oder: alles was in der Zeit wahrgenommen wird, (alle empirische Zeitbestimmungen) muß unter den Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung a priori stehen.

Erste Analogie Grundsaz der Beharrlichkeit der Substanz.
Bey allem Wechsel der Erscheinungen, der Accidenzen beharrt das unwandelbare Substrat derselben, die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Zweite Analogie. Grundsaz der Zeitfolge nach dem Gesez der Causalität, der Erzeugung oder Folge.
Alles was geschieht, oder jede Veränderung sezt Etwas voraus, worauf es nothwendig nach einer Regel folgt.

Dritte Analogie. Grundsaz des Zugleichseins, der Gemeinschaft, wechselseitigen Causalität.
Alle Substanzen, so fern sie als coexistierend, als zugleich im Raum wahrgenommen werden, sind in einer durchgängigen Wechselwirkung.

4) Grundsäze der Modalität. Postulate des empirischen Denkens.

Erstes Postulat. Grundsaz der Möglichkeit.
Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, d. h mit den Anschauungen und den reinen Verstandesbegriffen übereinstimmt, ist möglich.

Zweites Postulat. Grundsaz der Wirklichkeit.
Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung, d h. mit der Empfindung übereinstimmt, ist wirklich.

Drittes Postulat. Grundsaz der Nothwendigkeit.
Was mit dem Wirklichen nach den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt, ist nothwendig.

Der Grund, warum die beiden erstern Arten mathematische oder constitutive, die zwei leztern hingegen dynamische oder regulative Grundsäze genennt werden, liegt in folgendem wesentlichen Unterschiede: die Grundsäze der Quantität und Qualität enthalten eine Synthesis des gleichartigen, und gehen auf Erscheinungen ihrer bloßen Möglichkeit nach, indem sie lehren, wie Erscheinungen sowohl in Absicht ihrer Anschauung, als in Absicht des Realen derselben in ihrer Wahrnehmung nach gewissen Regeln einer mathematischen Synthesis, erzeugt werden können, daher auch auf alle beide Zahlgrößen anwendbar sind. Die dynamischen oder regulativen Grundsäze hingegen betreffen das Dasein der Erscheinungen überhaupt, oder die Bedingungen, unter denen ein in der Anschauung gegebener Gegenstand zu einer möglichen Erfahrung gehören kann. Die Grundsäze des mathematischen Gebrauchs haben daher vor den dynamischen weit mehr Superiorität, weil sie die Möglichkeit der Erscheinungen betreffen, sie werden strenge Nothwendigkeit aussagen, ihre Gewißheit wird intuitiv seyn, weil sie sich auf die reine Anschauungsform a priori gründet, mathematisch heißen sie, weil sie die Anwendung der Mathematik auf Erscheinungen möglich machen, und constitutiv, weil sie bestimmen, daß in jeder Anschauung eine Größe gemäß der Anschauungsform angetroffen werden muß. — Die Grundsäze des dynamischen Gebrauchs hingegen führen zwar auch den Character der Nothwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, folglich nur mittelbar; so fern nehmlich die Erscheinungen nicht mehr bloß möglich,

sondern

sondern schon wirklich in einer Anschauung gegeben sind. Ihre Gewißheit ist daher nicht directe Evidenz, sondern discursiv, d. h. sie entsteht durch Begriffe, vermittelst welchen der Gegenstand mit allen übrigen Gegenständen unsers Erkennens verknüpft wird, und gelten daher nur regulativ, d. h. sie betreffen weder die Größe noch das Reale einer Erscheinung a priori, sondern das bloße Verhältniß derselben zu andern Erscheinungen, und zu unserm empirischen Denken, welches von der Erfahrung abhängt.

I.

Grundsaz der Quantität.

Axiom der Anschauung.

Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen, quanta.

Eine Größe heist extensiv, in welcher die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht, in welcher also auch die Vorstellung der Theile der Vorstellung des Ganzen vorhergehen muß. Die reine Anschauung an allen Erscheinungen aber ist Raum und Zeit, folglich ist jede Erscheinung, so fern sie unter der Form der Anschauung steht, eine extensive Größe, weil sie nur durch die successive Synthesis von Theil zu Theil apprehendiert werden kann (vermöge der productiven Einbildungskraft). Man kann sich keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d. h. ohne von Punkt zu Punkt fortzugehen, und sie so nach und nach zu erzeugen; man kann sich keine bestimmte Zeit vorstellen ohne einen successiven Fortgang von einem Augenblik

bis zum andern, der in derselben enthalten ist, bis die bestimmte Zeitgröße erreicht ist.

Auf diesem transcendentalen Axiom beruht allein die Möglichkeit der Anwendung der reinen Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung; denn die empirische Anschauung ist nur durch die reine des Raums und der Zeit möglich, und alles, was von der leztern gilt, muß auch Bedingung und Regel für jene seyn, weil sie sonst alle objective Gültigkeit verlieren würde, wäre sie nicht in einem Grundsaz des Verstandes a priori und nothwendig begründet.

Was die Größe, quantitas, auf die Frage: wie groß etwas sey? betrift, so giebt es darüber eigentlich keine Axiome. Denn daß Gleiches zu Gleichen hinzugethan, oder Gleiches vom Gleichen abgezogen, ein Gleiches gebe, sind blos analytische Säze, welche auf Identität beruhen, Axiome aber sollen synthetisch a priori seyn. Dagegen sind die Säze, welche ein Zahlverhältniß aussagen, zwar synthetisch, aber es sind blos einzelne Säze, d. h. die Synthesis der Einheiten kann nur auf eine einzige Art geschehen, obgleich der Gebrauch der Zahlen nachher allgemein ist. Denn es ist doch ein großer Unterschied zwischen der Synthesis in der Geometrie und zwischen derjenigen in der Addition, als der Hauptfunktion in der Arithmetik, auf welche sich alle übrigen reduzieren lassen. Wenn z. B. gesagt wird: durch 3 Linien, deren zwei zusammengenommen größer sind als die dritte, läst sich ein Triangel construieren, so ist es der productiven Einbildungskraft völlig überlassen, wie groß sie sich die Linien ziehen, und wie sie dieselben zu einem Trian-

gel verbinden will, welches die Grundlinie seyn soll, u. s. w. Wenn es aber in der Arithmetik heist: $7 + 5 = 12$, so sind die Zahlen 7, 5 und 12 nur auf eine einzige Art möglich; es ist hier nicht mehr beliebig, wie in dem vorigen Beispiel, um das Product 12 zu finden statt der 7, die 6 oder 8 mit der 5 synthetisch zu verknüpfen, auch nicht beliebig, für die 12, so bald $7 + 5$ gesezt wird, die 11 oder 13 zu substituieren. Wollte man aber diese und alle ähnliche Zahl Gleichungen Axiome nennen, so würde man die Axiome bis ins unendliche anhäufen, und es ist daher angemessener, ihnen den Titel Zahlformeln beizulegen.

2.

Grundsaz der Qualität.

Anticipation der Wahrnehmung.

In allen Erscheinungen hat die Empfindung, und das Reale, welches ihr am Gegenstande entspricht, (realitas phaenomenon) eine intensive Größe, d. h. einen Grad. Oder: alle Erscheinungen sind im Verhältniß auf die Empfindung intensive Größen, oder quanta qualitatiua.

Die Materie der empirischen Erkenntniß ist die Empfindung. Extensive Größen können nur durch die Addition mehrerer Einheiten in einer Zeitfolge entstehen. Jede einzelne Wahrnehmung erfüllt also einen Augenblik in der succeßiven Synthesis der Apprehension, in welchem das empirische Bewustsein vom Nichts = o an, d. h. vom Mangel der Empfindung, vom leeren Augenblik bis zu einem gewis-

sen

sen Maaße erwächst. Dasjenige, was in der empirischen Anschauung der Empfindung entspricht, ist das Reale der Erscheinung, (realitas phaenomenon) was dem Mangel derselben correspondiert, die Negation = 0. (negatio phaenomenon.) Weil nun jede Empfindung, z. B. des Lichts, Schalls, der Wärme, einer Abnahme bis zum gänzlichen Verschwinden fähig ist, so muß auch zwischen der Realität in der Erscheinung bis zur Negation herab eine Abstufung seyn, welche eine unendliche Menge Grade befaßt, die der Empfindung correspondieren. Die Empfindung selbst aber erfüllt nur einen Augenblik, sie kann also auch keine extensive Größe haben, wozu eine succeßive Synthesis der Apprehension erfodert wird: diejenige Größe aber, welche nur als Einheit apprehendiert wird, und in welcher die Vielheit nach der Entfernung oder Annäherung zur Negation vorstellig gemacht wird, ist intensiv, und heist ein Grad.

a) Jede Empfindung, und also auch jede Realität in der Erscheinung, so klein sie immer seyn mag, hat demnach einen Grad, der noch vermindert werden kann. Diejenige Eigenschaft der Größen aber, nach welcher an ihnen kein Theil der möglichst kleinste ist, heist Continuität oder Stetigkeit; folglich sind alle Erscheinungen continuirliche, stetige oder fließende Größen, sowohl ihrer Anschauung, als ihrer Wahrnehmung, oder der Empfindung nach, und in den Erscheinungen kann es darum keinen Sprung geben. (non datur saltus.)

b) Es läst sich keine Wahrnehmung, keine Erfahrung denken, welche mittel oder unmittelbar einen gänzlichen Mangel

gel des Realen bewiese; niemals kann aus der Erfahrung ein leerer Raum und eine leere Zeit erwiesen werden, d. h. mit andern Worten, in der Welt findet keine Lüke keine Kluft statt, (non datur hiatus). Denn der gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung, oder das Nichts, ist keiner Wahrnehmung fähig, aber auch aus keiner einzigen Erscheinung und dem Unterschiede des Grades ihrer Realität im Verhältniß auf eine andre Erscheinung, die einen höhern Grad der Realität hat, kann der gänzliche Mangel des Realen in der erstern gefolget werden. Denn wenn auch die ganze Anschauung einen bestimmten Raum und Zeit nach allen ihren Theilen erfüllt, so muß es doch, weil jede Realität ihren Grad hat, welcher bey unveränderter extensiver Größe der Erscheinung durch unendliche Stufen bis zum Verschwinden in Nichts abnehmen kann, auch unendliche verschiedene Grade der Realität geben, wodurch Raum und Zeit erfüllt werden können, und die intensive Größe einer Erscheinung kann sehr von derjenigen einer andern differieren, ohngeachtet die extensive Größe, (der im Raum begränzte Umfang) an beiden sich gleichen kann. Darum ist es auch eine falsche Voraussezung in der Naturlehre, daß das Reale im Raume, welches man bey der Schwere, der Undurchdringlichkeit und Widerstehlichkeit der Körper sich denkt, allerwerts einerlei sey, und sich nur in Absicht der extensiven Größe, d. h. der Menge nach, unterscheide, daß folglich an Körpern von gleichen Volumen derjenige an Materie leerer seyn müsse, an welchem durch das Moment der Schwere oder des Widerstandes eine geringere Quantität von Materie wahrgenommen würde.

Allein

Allein jede Realität hat doch immer einen Grad des Widerstehens oder Wiegens, welcher ohne Beeinträchtigung der extensiven Größe noch unendlich kleiner werden kann, ehe das Reale völlig in dem Nichts, in der Negation verschwindet. Das Licht z. E. kann durch eine nicht zu berechnende Anzahl von Graden abnehmen, und dennoch nach wie vor denselben Raum bis in die kleinsten Theile erfüllen, ohne irgendwo die geringste Lüke übrig zu laßen. Niemals läst sich also schließen, da wo der Grad der Realität unmerkbar, d. h. nicht groß genug ist, um auf mein subjectives Empfindungsvermögen eine Sensation zu erweken, ist gar nichts Reales, weil unsre Empfindung die allmählig schwindende Realität wegen der Stumpfheit ihrer Behikel nur bis auf einen gewißen Grad begleiten kann.

Was die Qualität der Empfindung (Farbe, Geschmak, u. s. w.) betrift, so ist diese jederzeit empirisch, und läst sich a priori nicht vorstellen. Aber das Reale in der Erscheinung, welches der Empfindung überhaupt correspondiert, bedeutet nichts anders als die Synthesis in einem empirischen Bewustsein, dieses aber kann von der Negation an bis zu jedem größern Grade aufsteigen. Wenn also gleich die Empfindung, als solche, a posteriori gegeben werden muß, so kann doch die Eigenschaft derselben, daß sie nehmlich irgend einen Grad hat, a priori, und unabhängig von der Erfahrung erkannt werden.

So wie wir also an Größen überhaupt nur eine einzige Qualität, nehmlich die Continuität derselben a priori zu erkennen vermögen, eben so findet sich in unserm reinen Erkenntniß-

Kenntnißvermögen für alle Qualität (das Reale in den Erscheinungen) nur die einzige intensive Quantität. Alle übrigen Belehrungen sind der Erfahrung aufbehalten.

Dieses Princip der Qualität heist darum der Grundsaz der Anticipation der Wahrnehmung (προληψις des Epicur) weil durch ihn a priori, folglich auf eine nothwendige Art Etwas bestimmt wird, was doch der empirischen Erkenntniß anzugehören scheint, daß nehmlich jede Erscheinung im Verhältniß auf die Empfindung einen Grad haben müße. So fern nun der Verstand gleichsam der Erfahrung vorgreift, durch einen apodictischen Machtspruch ihr sogar Gesezе vorschreibt, von denen man glauben sollte, als könnten sie nur Producte der Wahrnehmung seyn, heist dieses Princip ein Grundsaz der Anticipation der Wahrnehmung.

3.

Grundsäze der Relation.

Analogien der Erfahrung.

Allgemeines Princip: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Oder: Alle Erscheinungen stehen ihrem Dasein nach a priori unter Regeln, welche ihr Verhältniß unter einander in Einer Zeit bestimmen.

Die Erscheinungen sind nicht Dinge an sich, sondern Vorstellungen in uns, da nun aber die Zeit als Form unsrer Anschauung auch alle Erscheinungen bedingt, so kann die Bestimmung der Existenz der Erscheinungen und ihres Verhältnißes

hältnißes unter einander nur vermittelst der Zeit angegeben werden. Soll aber das Mannigfaltige der Erscheinungen, so fern wir uns deßelben nach Zeitverhältnißen bewust sind, zu einem Erkenntniß für uns erwachsen, so muß es in der transcendentalen Apperception zur synthetischen Einheit vereinigt werden; diese Verknüpfung sezt aber gewiße Regeln a priori voraus, welche nicht empirisch seyn können, weil Erfahrungserkenntniß erst entstehen und möglich gemacht werden soll, folglich giebt es reine Regeln a priori für die Erfahrung, worunter alle Erscheinungen ihrem Dasein nach, stehen, und wornach ihr wechselseitiges Verhältniß in der Zeit sich bestimmen läst. Nun giebt es drei mögliche Arten, in der Zeit zu existieren, entweder mit Beharrlichkeit (zu aller Zeit) oder in einer Folge (zu verschiedener Zeit) oder im Zugleichsein (zu einerlei Zeit) daraus werden dann auch drei Regeln aller Zeitverhältniße der Erscheinungen entspringen, welche aller Erfahrung nicht nur vorhergehen, sondern sie selbst erst möglich machen.

Was den technischen Ausdruk, Analogien der Erfahrung, betrift, so ist er nicht blos willkührlich, sondern mit Rükficht auf die Natur und Gültigkeit dieser Grundsäze gewählt. In der Mathematik versteht man darunter Formeln, welche die Gleichheit zweier Größenverhältniße aussagen, dergleichen Analogien sind jederzeit constitutiv, d. h. sie gehen auf Erscheinungen ihrer bloßen Möglichkeit nach, und lehren, wie sie in der Anschauung nach Regeln einer mathematischen Synthesis erzeugt werden können. Wenn z. B. zwei Glieder der Proportion gegeben sind, so ist zugleich die

Möglich-

Möglichkeit des dritten Glieds mitgegeben, welches sich auch ohne Mühe in der Anschauung zur Wirklichkeit bringen läst. Aber ganz anders verhält es sich mit den Grundsäzen des reinen Verstandes, durch welche das Dasein der Erscheinungen a priori unter Regeln gebracht werden soll; denn das Dasein läst sich nicht construiren, und Analogie heist im philosophischen Sprachgebrauch nicht die Gleichheit zweier quantitativen, sondern qualitativen Verhältniße, um aus drei gegebenen Gliedern nicht das vierte Glied selbst, sondern nur das Verhältniß zu diesem vierten, welches ich nach einem gewissen Leitfaden in der Erfahrung suchen muß, zu erkennen. Sie werden also auch nicht wie die Axiome der Anschauung und die Anticipationen der Wahrnehmung von den Erscheinungen constitutiv, sondern nur regulativ gelten, d. h. wenn uns eine Wahrnehmung in einem Zeitverhältniß gegen andre gegeben ist, so lehren sie nicht, welche andre und wie große Wahrnehmungen, sondern wie sie ihrem Dasein nach mit einander verbunden sind.

Die Anwendung, Bedeutung und Gültigkeit dieser Erfahrungsanalogien ist übrigens blos empirisch, und nicht transcendental. Denn wollte man auf Dinge an sich diese Grundsäze anwenden, so wäre es ganz unmöglich, unsre Erkenntniß a priori synthetisch zu erweitern. Die mögliche Erfahrung als der Innbegrif aller Erscheinungen ist das alleinige Ziel, auf welches alle Grundsäze a priori zulezt auslaufen müßen, und der Zwek der leztern kann daher kein andrer seyn, als durch die Synthesis der Erscheinungen Einheit des empirischen Bewustseins möglich zu machen. Diese

Einheit des empirischen Bewußtseins wird aber nur in den Schematen der Categorien gedacht, folglich können die Erscheinungen auch nicht gradezu unter die Categorien, sondern müßen unter ihre Schemate subsumiert werden.

Erste Analogie:

Grundsaz der Beharrlichkeit.

In allen Erscheinungen beharrt die Substanz als das Substrat der Erscheinungen unverändert; das Wandelbare oder Accidens ist eine bloße Modification der Existenz der Substanz; bei allem Wechsel der Accidenzen wird das Quantum der Substanz weder vermehrt noch vermindert.

Die Zeit als beharrliche Form des innern Sinnes begreift alle Erscheinungen (Vorstellungen von den Gegenständen in uns) sie mögen zugleich oder aufeinander folgend seyn, in sich. Als Substrat der Erscheinungen kann die Zeit also nicht wechseln, sondern sie muß unwandelbar und beharrlich seyn. Allein da die Zeit selbst nicht wahrgenommen werden kann, weil sie nur als subjective Bedingung der Anschauung in uns vorhanden ist, so muß in den Gegenständen der Wahrnehmung Etwas anzutreffen seyn, was die Zeit vorstellt, und woran aller Wechsel und alles Zugleichsein durch das Verhältniß der Erscheinungen zu diesem Etwas sich apprehendieren läst. Dieses Etwas in der Erscheinung, welches der bleibenden Zeit correspondiert, und wodurch sich die Zeit selbst als unwandelbar und beharrlich vorstellig machen

läst,

läst, heist Substanz. (Substantia phaenomenon) Alles Wechselnde, Veränderliche, Zugleichseyende sind daher bloße Modificationen der Existenz dieser Substanz; durch dieses Beharrliche erreicht das Dasein in verschiedenen Theilen der Zeitreihe eine Größe, welche Dauer genannt wird; ohne daßelbe vorauszusezen ist keine Zeitbestimmung denkbar, und das Quantum deßelben bleibt allen seinen Erscheinungen unvermehrt und unvermindert.

Dieser Grundsaz der Beharrlichkeit der Substanz ist von jeher so wohl von Philosophen als vom gemeinen Verstande vorausgesezt worden, weil man seine Unentbehrlichkeit für die Gültigkeit der Erfahrungserkenntniß fühlte, und weil ohne ihn kein Grund vorhanden ist, der uns befugen könnte, den reinen Begrif der Substanz auf Erscheinungen zu beziehen. Aber ihn zu beweisen, ist noch niemanden eingefallen, vermuthlich weil alle Versuche, den Beweis dogmatisch, d. h. aus Begriffen, zu führen, fehlschlugen, und weil alle synthetische Säze a priori, worunter dieser gleichfals gehört, nur durch eine Deduction, wie Erfahrung durch sie möglich gemacht wird, bewiesen werden können.

Auf ihm beruhet auch die Gültigkeit zweier alter verjährten metaphysischen Losungen: Aus Nichts wird Nichts: Nichts kann in Nichts verwandelt werden. (gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reuerti.) Eine fromme Besorgniß, als ob der erste Saz der Abhängigkeit der Welt von einer höchsten Ursache entgegen wäre, hat gemacht, daß man diese Säze aus Mißverstand bisweilen trennt, ohngeachtet beider Ansehen sich nicht weiter als auf Erscheinun-

gen einer möglichen Erfahrung erstrekt, die immer noch von einem höchsten Wesen abhängig seyn können; denn Entstehen und Vergehen kann in keiner Erfahrung vorkommen ohne Etwas Beharrliches, worauf es bezogen wird, die Zeit selbst kann dies nicht seyn, weil eine leere Zeit kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, folglich muß es etwas in der Erscheinung geben, welches der unwandelbaren bleibenden Zeit correspondiert. Freilich, wollte man diese Säze bis auf Substanzen selbst ausdehnen, dann verlören sie alle Bedeutung, und es würde uns nicht möglich seyn, Einheit in die Erscheinungen zu bringen, wenn man neue Dinge der Substanz nach entstehen laßen wollte. Denn dasjenige, woran sich die Einheit der bleibenden Zeit allein vorstellig machen läst, die Identität des Substrats der Erscheinungen wird dann aufgehoben, und wir würden uns das Dasein der Dinge (als Erscheinungen) schlechterdings nicht begreiflich machen können.

Die besondern Arten, wie eine Substanz existiert, die Bestimmungen, das Wandelbare an derselben sind die Accidenzen. Sie sind jederzeit real, d. h. sie sagen ein Seyn von Etwas an der Substanz aus. Legt man diesem Realen ein besonderes Dasein bei, so nennt man daßelbe Inhärenz, zum Unterschiede von dem Dasein der Substanz selbst, welches Subsistenz genennt wird.

Aus dem bisherigen wird sich auch ein richtiger Begrif, von dem was man unter Veränderung verstehen muß, abziehen laßen. Entstehen und Vergehen sind nicht Veränderungen desjenigen, was entsteht und vergeht; alles vielmehr

was

was sich verändert, ist bleibend, und nur sein Zustand, seine Art zu existieren, wechselt. Das Beharrliche, die Substanz allein kann verändert werden, aber das Wandelbare leidet keine Veränderung, sondern ist einem bloßen Wechsel unterworfen, indem eine Bestimmung aufhört und die andre anhebt. Nur die Substanz macht die Vorstellung von dem Uebergange aus einem Zustand in den andern, vom Nichtseyn zum Seyn möglich. Denn gesezt, es fienge Etwas schlechthin an, zu seyn, so muß ein Zeitpunkt vorher gedacht werden, wo dieses Etwas noch nicht war: Eine leere Zeit ist nicht apprehensibel, folglich wäre hier eine Lüke; knüpft man aber das Entstehen dieses Etwas an ein ander Etwas, welches schon vorhanden war, ehe jenes noch zu existieren begann, so ist das Leztere auch nur eine Bestimmung des Ersteren, woran man es knüpft. Die Substanzen sind demnach die Substrate aller Zeitbestimmungen; wollte man das Entstehen und Vergehen auf sich selbst anwenden, so gienge alle empirische Einheit der Zeit verloren, es würde ein Zwischenraum, eine Kluft zwischen dem Zeitpunkt des Vergehens und Entstehens seyn, in welchem das Dasein aus der einen Zeit in die andre überflöße, und doch kann die Zeit nicht anders als Einzig gedacht werden, in welcher sich alle bestimmte Zeiten nur durch Einschränkung vorstellen laßen.

Zweite Analogie.

Grundsaz der Erzeugung, oder der Zeitfolge nach dem Gesez der Causalität.

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesez der Verknüpfung der Ursach und Wirkung. Oder: Alles was geschieht, (zu seyn beginnt) sezt Etwas voraus, worauf es nach einer Regel nothwendig und jederzeit folgt.

Das Mannigfaltige in der Erscheinung wird succeßiv apprehendiert, und vermittelst des synthetischen Vermögens der Einbildungskraft unter sich verknüpft. Jede Wahrnehmung von Etwas sezt aber eine andre voraus, worauf sie folgt, denn ein Entstehen, oder Etwas wirkliches, das zu seyn anhebt, läst sich in keiner leeren Zeit, d. h. ohne einen vorhergehenden Zustand, denken. Allein unsre subjective succeßive Apprehension berechtigt uns noch nicht, das Verhältniß, nach welchen wir 2 Zustände in einer gewißen Ordnung oder Folge wahrnehmen, den Objecten selbst unterzuschieben. Um nun das objective Verhältniß der Erscheinungen bestimmt zu erkennen, muß in dem Mannigfaltigen der Erscheinungen selbst eine objective Ordnung vorhanden seyn, wodurch kraft einer nothwendigen Regel bestimmt wird, welche Erscheinung der andern vor, und welche jener nachgesezt werden müße. Nur dadurch allein wird also Alles was geschieht, oder jeder Zustand seine bestimmte Stelle in der Zeit erhalten, so fern nehmlich im vorhergehenden Zustande Etwas vorausgesezt wird, worauf jenes schlechterdings folgt, d. h. wenn wir alle Folge der Erscheinungen, oder alle Veränderungen dem Gesez der Causalität unterwerfen, denn Ursach drükt ein Etwas aus, welches einem andern Etwas,

was, der Wirkung, als Bedingung ihrer Möglichkeit vorhergeht.

Von dem Wort: Gegenstand, oder Object, muß man noch merken, daß es sowohl eine bloße Vorstellung ohne ein Objekt, mithin eine leere Idee, als eine Vorstellung mit einem Object (Erscheinung) bezeichnen kann. Jede Vorstellung, so bald sie mit dem Selbstbewußtsein verbunden ist, kann ein Object genannt werden, aber ein solches Object ist als bloße Vorstellung nur ein Accidens der denkenden Substanz. So fern aber die Vorstellung ein Object bezeichnet, wird sie Erscheinung genannt. Wir unterscheiden auf diese Art die Vorstellung einer Gegend in uns, von der Gegend selbst, als dem Gegenstande. Aus der Vorstellung der succeßiven Apprehension wird nun ein Begrif gezogen, welcher um Gültigkeit und Wahrheit (formale) zu haben, dem Gegenstande correspondieren muß. Da nun aber unsre Vorstellungen nicht außer uns vorhanden, sondern subjective Modificationen unsers innern Sinnes sind, so können sie auf keine andre Art Beziehung auf ihren Gegenstand, oder objective Realität erhalten, als wenn ihre Verbindung in einer nothwendigen Regel a priori gegründet ist. Dasjenige an der Erscheinung, welches macht, daß die Apprehension dieser Regel nothwendig unterworfen ist, d. h. daß das Mannigfaltige der Erscheinung nur auf diese Art apprehendiert werden kann, ist das Object. Da nun alle Wahrnehmungen unter der Zeit stehen, so ist die Succeßion der Apprehension blos subjectiv; wenn das Mannigfaltige Zugleichseiende der Erscheinung in einer beliebigen Ordnung apprehendiert werden kann; ist aber die Ordnung der subjectiven Apprehension nicht willkührlich, so ist die Folge der

Wahrnehmungen nach einer Regel durch die objective, (allgemein subjective) Folge der Erscheinungen bestimmt, und wird eine Begebenheit genennt. Wenn ich einen Thurm oder Berg besteige, um das Vergnügen einer schönen Aussicht zu genießen, so breitet sich ein Mannigfaltiges der Erscheinung vor meinem Blik aus, welches ich willkührlich nach einer beliebigen Ordnung apprehendieren kann, denn es steht mir frei, von Osten oder Westen, von den Gegenständen in der Nähe oder von denen, welche sich am Horizont verlieren, die Synthesis des Mannigfaltigen der ganzen Gegend anzufangen, das Resultat bleibt immer daßelbe, und die Ordnung der Apprehension ist gar nicht durch eine Folge der Erscheinungen bedingt und bestimmt. Will ich dagegen eine Erscheinung, welche ein Geschehen enthält, wahrnehmen, z. B. das Herabfallen des Regens, so ist hier meine Apprehension an die Folge der Erscheinungen gebunden, denn ich kann nicht von unten anfangen und zu der Wolke hinaufsteigen, um den träufelnden Regen zur synthetischen Einheit der Apperception zu bringen. — Wenn auf dem Billiard die eine Kugel A die andere ruhende Kugel B berührt und fortstößt, so ist die subjective Succeßion der Apprehension gleichfals durch die objective Folge der beiden Kugeln bestimmt, d. h. das Fortbewegen der Kugel B kann nicht ohne die Vorausſezung des Laufs und Anstoßes der Kugel A in meine Wahrnehmung kommen.

Die Regel, welcher unsre Apprehension unterworfen ist, lautet nun nach dem bisherigen also: Ist das Mannigfaltige einer Erscheinung zugleich gegeben, so ist die Apprehension

sion willkührlich und an keine Regel gebunden: Ist aber das Mannigfaltige einer Erscheinung in einer Succeßion gegeben, so ist auch die Ordnung der Wahrnehmungen in derselben Ordnung nothwendig bestimmt. Dasjenige aber, was vor einem succeßiven Mannigfaltigen der Erscheinung, d. h. vor einer Begebenheit vorhergeht, muß den Grund warum die Begebenheit erfolgt, oder die Bedingung zu einer solchen Regel (Ursach) enthalten, nach welcher eine Begebenheit nothwendig eintritt. Die leere Zeit kann dies nicht seyn, weil sie nicht apprehensibel ist, folglich Etwas, was die vorhergehende Zeit erfüllt, und der darauf folgenden Erscheinung in Absicht der Zeitreihe ihre Stelle bestimmt, mithin nichts anders als gleichfalls eine Erscheinung.

Auf dieses Princip der Causalität gründet sich auch noch das Gesez der Continuität aller Veränderungen. Wie überhaupt etwas verändert werden könne, wie es möglich sey, daß auf den einen Zustand in dem gegenwärtigen Augenblik ein entgegen gesezter Zustand in dem darauf folgenden Zeitpuncte eintreten könne, davon haben wir a priori keinen Begrif, und müßen allein von der Erfahrung die Belehrung erwarten: Aber die formalen Bedingungen einer jeden Veränderung, unter welcher sie allein als Folge auf Etwas anders möglich seyn kann, ist allerdings a priori nach dem Gesez der Causalität bestimbar. Denn wenn eine Substanz aus dem einen Zustand a in einen andern b übergeht, d. h. sich verändert, so ist zwischen dem Augenblik, da sie den alten Zustand verläßt, und zwischen dem, in welchem sie in den neuen tritt, allemal eine Zeit. Eben so ist auch der

zweite Zustand selbst als Realität (realitas phænomenon) vom ersten Zustande, in welchem diese Realität noch nicht anzutreffen war, wie b von o unterschieden; folglich muß die Substanz in der Zwischenzeit, welche von dem Heraustreten aus dem alten Zustand an, bis zum Eintritt in den neuen verläuft, sich gleichfals in einem Zwischenzustande zwischen der Negation o und der Realität b befinden. Jede Veränderung aber ist eine Begebenheit, folglich hat sie auch eine Ursache: Folglich bringt die Ursache ihre Veränderung nicht in einem Augenblike, nicht auf einmahl, sondern in einer Zeit hervor, so daß die Größe der Realität b — a in demselben Verhältniß durch alle Grade, die zwischen a und b enthalten sind, aufsteigt, in welchem die Zeit vom Anfangsaugenblike an a bis zu ihrer Vollendung in b durch continuierliche Zwischenzeiten wächst. Jede Veränderung ist daher nur durch ein ununterbrochenes Fortwirken ihrer Ursache möglich, welches, so fern es immer gleichförmig ist, ein Moment heist. Die Veränderung selbst hat keine Momente, sondern wird durch sie erzeugt.

Eben so führt die Causalität auf den Begrif der Handlung: dieser auf den Begrif der Kraft, und Kraft auf den Begrif der Substanz. Wo Handlung, Thätigkeit, Kraft ist, sagt man gemeiniglich, da ist auch Substanz. Wie richtig dieser Schluß immer ist, so fällt man doch gemeiniglich in einen fehlerhaften Zirkel in der Erklärung was Substanz nun eigentlich sey? Denn die Beharrlichkeit, als ein sehr wesentliches Criterion der Substanz läst sich nicht aus den Begriffen von Handlung und Kraft durch die Ana-

lysis

lysis herausfinden. Nach der bisherigen Entwikelung aber drükt Handlung schon das Verhältniß des causalen Subjekts zur Wirkung aus: denn Wirkungen, Veränderungen und Accidenzen sind Synonyme, diese aber können nicht anders als mit Voraussezung eines Substrats alles Wechsels gedacht werden, welches Substrat die Substanz selbst ist. Handlungen sind nach dem Princip der Causalität immer der erste Grund von allen Veränderungen in den Erscheinungen; wäre aber das Subjekt, an welchem sie vorgehen, selbst wieder wandelbar, so würde man noch ein Subjekt des wechselnden Subjekts annehmen müßen, in welchem der eigentlich Grund des Handelns läge, welches aber eine unnüze und ungegründete Hinausrükung seyn würde.

Endlich folgen aus dem Princip der Causalität noch zwei Naturgeseze: Nichts geschieht durch ein blindes Ohngefehr, (in mundo non datur casus) und Nichts geschieht durch einen Absprung: (in mundo non datur saltus.)

Der Saz des zureichendes Grundes hat demnach in so fern Gültigkeit, als durch ihn Erfahrung, nemlich von Succeßionen, d. h. objective Erkenntniß der Erscheinungen welche in einer Reihenfolge der Zeit stehen, möglich gemacht wird.

Einwendungen gegen diese Entwikelung des Grundsazes der Causalität.

1) „Der Begrif der Ursache kann durch bloße Begriffe „ohne Einmischung der Zeitbestimmungen bestimmt werden. „Man verbindet den Verstandesbegrif Grund mit dem Ver-

„standes-

„standesbegrif Wirklichkeit, und denkt sich einen Begrif von „Ursache, der gar keine Zeitbedingung in sich schließt: Wenn „man sich A als das vorstellt, welches den Grund eines „von ihm reell verschiedenen B enthält. Dieser Begrif von „Ursache liegt in Leibnizens System zum Grunde. Grund „ist in demselben auch nicht blos so Etwas, woraus sich auf „ein anderes Etwas schließen läst, sondern Etwas A, wo„raus begriffen werden kann, warum Etwas anderes B, „und warum es gerade so und nicht anders sey. (Nouv. „Essai sur l'entendem. hum. Liv. IV. chap. 17. Theodic. „P. I. §. 44.) dies ist nun schlechterdings nicht auf die Wir„kung anwendbar, aus derselben läst sich wohl schließen, „daß die Ursach da sey, daß sie so und nicht anders sey, aber „nicht begreifen, warum sich dies so und nicht anders „verhalte.“ —

Alle unsre Vorstellungen sind der formalen Bedingung des innern Sinnes, der Zeit unterworfen; wollte man vom Begrif der Ursache die Zeit wegdenken, in welcher Etwas auf Etwas anders nach einer Regel folgt, so läst sich aus der reinen Categorie nichts weiter heraus bringen, als ein Etwas, aus dem sich auf das Dasein eines anders Etwas schließen läst. Denn an und vor sich betrachtet sind die Categorien leere Begriffe, und nur vermittelst der Zeitbestimmung ist eine Anwendung derselben auf Gegenstände der Erfahrung möglich. So bald ich diese Bedingungen, wodurch die Categorien erst realisiert werden, aufhebe, so geht ihre objective Realität schlechterdings verlohren: wenn ich also von dem Begrif der Ursache die Zeit wegdenke, so kann ich zwar den Begrif Ur-

sache noch analytisch behandeln, und aus demselben ein Etwas herausziehen, worauf ein anderes Etwas, ob zwar nicht ohne das erstere, oder ob beide nicht so gar in einer Versezung gedacht werden können, dies bleibt völlig unausgemacht.

2) „Der Begrif der Ursache ist blos empirisch. Wir „werden durch eine Art von äußerer oder innerer Nothwendigkeit gezwungen, von Wirkungen auf Ursachen, und von „Ursachen auf Wirkungen zu schließen. Wenn wir unsre „Hand ins Feuer streken, so empfinden wir Schmerz, daraus „schließen wir, daß der Schmerz eine Wirkung des Feuers „ist. Je öfterer wir gewiße Erfahrungen machen, desto „mehr wächst unsre Gewißheit von dem Causalverhältniße „gewißer Dinge. Mit der Erfahrung vervollkommen und „erweitern sich unsre Begriffe über Ursach und Wirkung, die „anfangs sehr unvollkommen und eingeschränkt sind; und „wenn wir jederzeit auf gewiße Erscheinungen andre Erscheinungen wahrnehmen, so wird es uns zulezt zur Unmöglichkeit, beide von einander zu trennen, d. h. die eine „ohne die andre zu denken.“ —

Allein empirische Erkenntniß kann niemals Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führen, als welche doch der Grundsaz der Causalität aussagt. Denn die Wirkung ist eine von der Ursach ganz verschiedene Begebenheit: daß daher, wenn A gesezt wird, auch B schlechterdings folgen müße, kann nicht aus dem Saz des Widerspruchs erkannt werden, denn dieser kann dann nur Brauchbarkeit und Gültigkeit haben, wenn das Gesezte und Aufgehobene daßelbe Ding ist.

Nun

Nun kann ich aber, ohne mir zu widersprechen, eben so gut sagen, A ist jezo, und B in dem folgenden Augenblike nicht, als: A ist jezo und B ist in dem folgenden Augenblike. Auch entgieng diese Bemerkung dem scharfsichtigen Hume nicht, und er warf sich daher die Frage auf: was berechtigt uns, mit einem Dinge den ihm ganz fremden Begrif einer Ursach zu verknüpfen, der doch gar nicht in ihm enthalten ist? Denn er sah wohl ein, daß die bloße Erfahrung sich zwar auf das Vergangene und Gegenwärtige beziehen, aber nicht über das Zukünftige entscheiden könne. Weil er nun aber, mit Locken, unserm Verstande alles Vermögen, a priori etwas zu erkennen, absprach und die reinen Verstandesbegriffe für bloße Abdrüke der Sensationen hielt, von denen sie nur durch einen schwächern Grad der Lebhaftigkeit verschieden wären, so sah er jeden Ausweg verschloßen, und er leugnete darum, weil ihm nichts anders übrig blieb, alle Realität des Begrifs von nothwendiger Verknüpfung zwischen sogenannter Ursach und Wirkung, indem die Erfahrung nur lehren könne, daß A und B gewöhnlich mit einander verbunden wäre, aber nicht dictatorisch entscheiden könne, daß A und B, nothwendig mit einander verknüpft seyn müsten. (Vermischte Schriften. II. Theil. VII. Versuch. pag. 173.) Man analysierte ihm vergebens die Begriffe von Ursach und Wirkung, und bewies ihm daß beide auf Identität beruhten, und unwidersprechlich einander enthielten, denn das Dasein dieser Begriffe in unserm Verstande zu leugnen, fiel ihm nicht ein, sondern er wollte nur wißen, wie wir eigentlich zu denselben gelangen, und worauf sich die Gültigkeit derselben stüze: weil er nun aber alle reine Begriffe a priori

verwarf,

verwarf, so muste er auch, da Erfahrung keine Nothwendigkeit geben kann, den Grundsaz von einer nothwendigen Causalität für ein leeres Geschöpf der Einbildungskraft halten. Man appellierte an das Bedürfniß des Begrifs der Ursach und Wirkung für die Sicherheit der empirischen Erkenntniß, und suchte ihn dadurch wieder zu gewinnen, allein dies trug vielleicht noch mehr dazu bei, ihn in seinem angenommenen System zu bestärken: „denn," sagt er, „es ist „nicht wahrscheinlich, daß die Natur ein so unentbehrliches „Regulatif unsrer Erkenntniß den betrüglichen Schlüßen „und Folgerungen unsrer Vernunft anvertraut haben sollte, „welche in ihren Wirkungen so langsam ist, in den ersten „Jahren der Kindheit sich fast gar nicht äußert, und in jedem Alter und Zeitlauf des menschlichen Lebens dem Irrthum und Misgrif so sehr unterworfen ist: es ist vielmehr „eher von der gewöhnlichen Vorsicht der Natur zu erwarten, „daß sie eine so nothwendige Handlung der Seele durch einen gewißen natürlichen Trieb oder Instinct; oder einen „gewißen mechanischen Hang gesichert hat, welcher in seinen Wirkungen unfehlbarer ist, sich so fort beim ersten Moment des Lebens und Denkens entdekt, und von allen jenen „mit Mühe ausgearbeiteten Schlüßen und Folgerungen der „Vernunft unabhängig ist." Man berief sich endlich auf den allgemeinen Menschenverstand; allein auch diese Instanz konnte Humen nicht erschüttern, denn er wollte eben wißen, wie der Verstand, den er selbst für keine Erkenntnißquelle gelten ließ, zu solchen Begriffen und Urtheilen als die über Ursach und Wirkung sind, gelange, und ob sie etwas mehr als eine allen Menschen anklebende Illusion wären? —

Nach

Nach dem Kantischen System ist der Humische Scepticism völlig widerlegt: das Princip der Causalität ist ein reiner synthetischer Grundsaz a priori, der von keinem höhern abhängt, folglich auch keinen Beweis mehr verträgt, deßen Gültigkeit und Realität aber, wie bey allen synthetischen Grundsäzen a priori allein darauf beruht, daß durch ihn Erfahrung, nehmlich von Succeßionen möglich gemacht wird.

3) „Der Saz der Causalverknüpfung unter den Erscheinungen soll blos auf die Reihenfolge derselben eingeschränket seyn, und doch giebt es Fälle in dem Gebrauch deßelben, wo er sich auch auf ihre Begleitung paßt, indem Ursach und Wirkung oft auch zugleich seyn können. Die Sonne geht am Horizont auf, und es wird Licht; ich streke meine Hand ins Feuer, und empfinde Schmerz, ich halte sie ins Wasser, und in demselben Augenblik wird sie naß. Gleiche Bewandniß hat es mit dem gröstten Theil der wirkenden Ursachen in der Natur, in denen fast überall die Wirkung mit der Ursache zugleich eintritt. Folglich muß das Causalverhältniß unter den Erscheinungen weiter als blos auf die Reihenfolge derselben ausgedehnt werden."

Es kommt hier gar nicht auf den merkbaren Ablauf der Zeit sondern auf die bloße Ordnung in der Zeit an, welche immer noch statt finden kann, wenn auch kein Ablauf der Zeit bemerkt worden ist. Das Verhältniß zwischen Ursach und Wirkung läst sich nicht umkehren, sondern bleibt immer daßelbe, und selbst der Zeit nach bestimmbar, wenn gleich

die

Zeit selbst zwischen Ursach und Wirkung verschwindend ist. Denn wenn die Sonne gesezt wird, so ist zwar Licht, aber nicht umgekehrt, wo Licht ist, da ist auch Sonne. Ueberdies ist die Zeit ein Continuum, d. h. kein Theil derselben ist der möglichst kleinste, wenn also auch die Zwischenzeit, welche zwischen der Ursach und Wirkung verläuft, gar nicht in unsre Wahrnehmung kommt, so berechtigt uns dies noch nicht, allen Zeitverlauf zwischen beiden Erscheinungen zu leugnen.

4) „Das Princip des hinreichenden Grundes soll nur „auf die Accidenzen anwendbar seyn, folglich auch keine ei„gentliche objective Wahrheit und Gültigkeit haben. Allein „objectiv wahr hat eine dreifache Bedeutung: Es heist 1) „alles was in Ansehung der Menschen allgemein und unver„änderlich subjectivisch ist, was von allen Menschen noth„wendigerweise so und nicht anders erkannt wird. 2) Alles, „was von jedem Wesen, so fern es Verstand hat, für wahr „gehalten wird. 3) Alles, was auch außer der Vorstellung „da ist, jede Vorstellung, der auch in den Objekten in den „Dingen außer dem Verstande etwas wirkliches entspricht. „In dem ersten Sinn muß die objective Gültigkeit dem all„gemeinen Grundsaz der Causalität zugestanden werden; „was aber im ersten Sinn objectiv wahr ist, das müßen „wir auch für objectiv gültig im zweiten und dritten Sinn „gelten laßen. Denn 1) haben wir gar keinen Grund, das „Gegentheil anzunehmen, sondern sind genöthigt, unsre „Denkgeseze auf das Wirkliche anzuwenden, und eben des„wegen auch eine Harmonie derselben mit den Urtheilen an-

„drer Geister anzunehmen. 2) Die Einwendungen dagegen „sind nichtig, selbst die Kantische: daß man von die sub„jectiven Nothwendigkeit, dem Grundsaz der Causalität ge„mäß zu urtheilen, nicht auf die objective Gültigkeit desselben schließen könne. 3) Herr Kant selbst legt gewissen Sä„zen, z. B. dem Grundsaz der Sinnlichkeit, dem Saz der „Einstimmung und des Widerspruchs, u. s. w. theils aus„drüklich, theils stillschweigend objective Gültigkeit im zwei„ten Sinn bey. Auch wenn er der Idee der practischen Ver„nunft von der vollkommenen Harmonie der Sittlichkeit mit „der Glükseligkeit objective Realität beilegt, so wird hier „das Objective gar im dritten Sinne genommen, und die „Behauptung ist offenbar ungültig, wenn man nicht eine „vollkommene Uebereinstimmung der subjectiv nothwendigen „Verstandesgeseze, und dessen was daraus nothwendig folgt, „mit der objectiven voraussezt. — Denn es giebt drei „Fälle, Entweder 1) ist Veränderung eines Menschen, als „eines Dinges an sich, gar nicht möglich. Aber dann fällt „erstlich die Freiheit weg, und mit ihr alle Moral; denn „Freiheit verlangt Veränderlichkeit; und die Gebote der Mo„ral, die Handlung A soll seyn, sezen voraus, daß auch „non A seyn könne. Ferner fällt die Hofnung einer der „Sinnlichkeit genau angemessenen Glükseligkeit gänzlich hin„weg, denn entweder muß sie der Mensch schon besizen, oder „er bekömmt sie nie. Oder 2) Veränderung des Menschen, „als eines Dinges an sich, ist zwar möglich, aber nicht „wirklich. In diesem Falle wäre erstlich die Freiheit, als „Vermögen betrachtet, zwar möglich, aber, und mit ihr, „der Trieb zur Vervollkommnung ganz unnüz und zwekos.

„Sodann

„Sodann auch könnte der Mensch, als Ding an sich, in „diesem Falle eben so wenig hoffen als in dem ersten; denn „wenn er stets unverändert ist, so muß er die der Sittlich„keit angemessene Glükseligkeit entweder schon besizen, oder „er bekömmt sie nie. Denn Glükseligkeit, die er blos als „Erscheinung zu hoffen hätte, kann keine Triebfeder für ihn „seyn, so fern er ein wollendes, mithin intelligibles We„sen ist: Es bleibt also nichts übrig, als daß 3) Verände„rung des Menschen, als eines Dinges an sich, nicht al„lein möglich, sondern auch wirklich sey. Daraus folgt „aber auch, daß der Begrif von Veränderung auch auf „transcendentale Objekte anwendbar sey, und wenn das ist, „so muß auch der Grundsaz: Jede Veränderung, und über„haupt Alles was entsteht, sezt eine Ursache voraus, auch „von transcendentalen Objekten gelten.“

Was vor allen Dingen die Auseinandersezung des Begrifs von objectiver Wahrheit betrift, so muß sie eigentlich also lauten: Objectiv wahr ist 1) was in Ansehung der Menschen allgemein und unveränderlich subjectivisch ist, was von allen Menschen einerlei und zwar nothwendig so erkannt wird. 2) Alles was von jedem, an Sinnlichkeit (wenn auch nicht an die unsrige) gebundenem Verstande für wahr gehalten wird. 3) Alle Vorstellungen, denen auch außer dem Verstande die transcendentalen Objecte correspondieren, oder alle intellektuelle Anschauungen. Wir sind in Ansehung der Sinnlichkeit an Raum und Zeit gebunden, d. h. alle unsre unmittelbaren Vorstellungen von den Gegenständen sind im Raum und in der Zeit, welche beide keine tran-

scendentale Realität haben, sondern leere Bedingungen unsrer Anschauung sind. Was aber unsern Verstand betrift, so ist er zwar kein receptives Vermögen, allein es liegen in ihm gewisse Urbegriffe a priori zum Grunde, worauf alles mannigfaltige in der Anschauung um gedacht zu werden, bezogen werden muß, denn weil sie Allgemeinheit und Nothwendigkeit enthalten, welche bloße Erfahrung nicht geben kann, so muß ihr Ursprung im Verstande selbst aufgesucht werden; oder wollte man sie für empirische Begriffe halten, so wäre der Humische Scepticism unwiderlegbar. Ob wir nun gleich alle Gegenstände nicht so anschauen, wie sie wirklich sind, sondern wie sie uns durch unsre doppelt facettierte Sinnlichkeit erscheinen, so gilt uns doch alles das für wahr, was den Formen unsrer Anschauung und unsers Denkens gemäß ist. Die Categorien sind zwar weniger eingeschränkt, als die Formen unsrer menschlichen Anschauung, und erstreken sich auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, sie mag nun der unsrigen gleichen oder nicht, wenn sie nur sinnlich ist; allein für uns ist diese Erweiterung ohne allen Nutzen, denn nur unsre empirische sinnliche Anschauung kann den Categorien Sinn und Bedeutung geben. Was nun aber die transcendentalen Objecte betrift, diese lernen wir niemals weder unmittel- noch mittelbar durch das Abstractionsvermögen kennen, und sie bleiben, weil unsre Anschauung nicht intellektuell ist, für uns völlig unbekannte Dinge = x. Wie können wir daher auch eine andre Wahrheit, als die der ersten Art hoffen, so fern nehmlich Etwas den formalen Bedingungen unsrer menschlichen Erkenntnißart gemäß ist, so ist es für uns wahr. — Die Anwend-

barkeit

barkeit des Princips der Causalität aber glaubt man aus 2 Gründen auch auf transcendentale Objecte (die wir doch nie kennen lernen) ausdehnen zu dürfen: 1) Aus der Veränderung (Wechsel) der Erscheinungen, 2) Aus den Grundsäzen der Moral, welche Hr. Kant selbst aufgestellt hat. Was den ersten Grund, den Wechsel (denn die Substanz wird nur verändert, die Erscheinungen aber wechseln) der Erscheinungen betrift, so ist schon bei dem Princip der Substanzialität erwiesen worden, daß das Substrat der Erscheinungen bei allem Wechsel der Accidenzen unverändert bleibt und bleiben muß, daß die Begriffe vom Entstehen und Vergehen nur auf die Accidenzen bezogen werden dürfen, und daß das Quantum des substantiellen Subjekts durch alle Veränderungen, die an ihm vorgehen, weder vermehrt noch vermindert werde. Was aber den zweiten Grund betrift, so muß dessen Prüfung noch weiter hin verschoben werden, wo die Antinomien der Vernunft Gelegenheit geben werden, bei der Entwikelung der Freiheit auch darauf Rükficht zu nehmen, ob das Kantische System wirklich solche Widersprüche enthält, wie in dem obigen Einwurfe demselben angeschuldigt wird.

5) „Die Folge gewisser Apprehensionen z. B. der musikalischen Töne c, d, e, f, kann durch das Objekt (der „Spieler, oder das Instrument) bestimmt werden, folglich nicht blos subjektiv seyn, ohne daß der Ton c nach „einer allgemeinen Regel, folglich als Ursache, die Apprehension der Töne d, e, f, nach sich zöge.“

Allein das bestimmende Objekt mag nun der Spieler, oder das Instrument seyn, so muß doch immer die Ursache von der Erscheinung der Töne d, e, f, in Etwas gesucht werden, was diesen Tönen der Zeit nach vorhergeht. Wenn hingegen die Töne c, d, e, f, nur zufällig verbunden sind, wenn sie also keine Begebenheit ausmachen, welche aus der Folge der einzelnen Töne besteht, so ist auch die Reihe derselben nur subjektiv; und ste machen eine Begebenheit aus, die mit andern Begebenheiten, als ihren Ursachen, zusammenhängt.

Dritte Analogie.

Grundsaz des Zugleichseins, der Gemeinschaft.

Alle Substanzen, so fern sie zugleich sind, d. h. als coexistirend im Raum wahrgenommen werden, sind als Theile Eines realen Ganzen in durchgängiger Wechselwirkung oder Gemeinschaft. —

Dinge sind zugleich, so fern sie in Einer und derselben Zeit existiren. Nun aber ist die Synthesis der Apprehension jederzeit successiv, wegen der Natur des innern Sinnes, der an die Zeit als formale Bedingung gebunden ist. Wenn also Erfahrung von dem Zugleichsein der Dinge möglich werden soll, so muß die Ordnung der Apprehension willkührlich, und nicht wie bei Causalverhältnissen durch die Ordnung in den Erscheinungen selbst bestimmt seyn: Ich muß eben so gut von A die Synthesis meiner Apprehension anfangen und bis B fortgehen, als rükwärts von B zu A übergehen können; denn existierten A und B in einer Zeitreihe, so wäre es nicht beliebig, erst B und dann A in die

Syn-

Synthesis der Apprehension aufzunehmen. Allein auch in den Erscheinungen selbst müssen objektive Gründe vorhanden seyn, wodurch ihr Seyn in Einer Zeit bestimmt wird. Denn man nehme den Fall an, jede Erscheinung wäre von der andern, die mit ihr zugleich existiert, völlig getrennt, so müsten sie durch einen leeren Raum geschieden seyn, dieser aber läßt sich nicht überspringen, und die ganze Wahrnehmung würde aus lauter Fragmenten bestehen, es würde gradezu unmöglich seyn, Einheit in die Synthesis des Mannigfaltigen zu bringen, und wir würden nicht sagen können, dies ist ein Haus, dies ein Garten, u. s. w. Gesezt aber auch, die Wahrnehmung übrspränge alle diese Klüfte, und gienge von der einen zur andern Zeit fort, so würde zwar durch die Succeßion, nach welcher die Synthesis der Apprehension fortschreitet, das Dasein einer jeden nach Zeitverhältnissen bestimmt werden, allein wir würden nicht unterscheiden können; ob die Erscheinungen auch objektiv wirklich auf einander folgen, oder ob sie zugleich seyen. Folglich muß außer dem bloßen Dasein noch Etwas anderes seyn, wodurch die Substanzen A und B einander ihre Stelle in der Zeit bestimmen, weil ohne diese Bedingung A und B nicht als coexistierend gedacht werden könnten. Dasjenige aber, was dem andern seine Stelle in der Zeit bestimmt, heist Ursache, folglich muß jede Substanz theils Ursache von gewissen Bestimmungen in der andern Substanz, theils Wirkung in Absicht gewißer, in ihr durch die andre Substanz hervorgebrachten Bestimmungen seyn, das heist, sie verhalten sich wechseitig theils activ, theils paßiv zu einander, oder sie stehen mittel, oder unmittelbar in dyamischer

Gemeinschaft. Wollte man aber ein bloßes Nebeneinandersein ohne wechselseitige Causalität annehmen, so vergißt man, daß die lokale Gemeinschaft ohne eine reale gar nicht denkbar ist: denn nur die continuierlichen Einflüsse in allen Stellen des Raums können unsern Sinn von einem Gegenstande zum andern leiten, das Licht, welches zwischen dem Auge und den Weltkörpern verbreitet ist, macht eine Gemeinschaft zwischen unserm Auge und jenen Körpern möglich, und überführt uns von dem Zugleichsein derselben mit uns; Alle Erkenntniß von Gegenständen würde auch unmöglich seyn, denn diese kann nur durch Einwirkung derselben auf uns entstehen.

Ob nun gleich nach diesem Grundsaz der Gemeinschaft alle Substanzen zusammen Ein reales und nicht blos ideales Ganzes ausmachen, so kann dieses Princip doch nur in so weit Gültigkeit haben, als es auf Erscheinungen angewandt wird. Denn wir haben nicht nur bei dem Grundsaz der Substantialität erwiesen, daß die Begriffe von Entstehen, Vergehen und sich Verändern blos auf Accidenzen, und nicht auf die beharrlichen Substrate derselben bezogen werden dürfen, und eben darum konnten Substanzen in der Erscheinung auch nach dem Grundsaz der Causalität nicht Wirkungen einer andern Substanz seyn; folglich wird auch die wechselseitige Causalität nicht die Substanzen selbst, sondern nur das Wandelbare an denselben, oder ihre Bestimmungen betreffen können. Wollte man die transcendentale Objekte, die außer unsrer Vorstellung Wirklichkeit haben, dem Grundsaz der Wechselwirkung unterwerfen, so bleibt, wenn man dasjenige, was unserm Verstande blos subjektivisch

visch ist, nichts übrig, woraus eine solche reale Gemeinschaft sich erklären ließe, und es bedürfte eines deus ex machina, und einer vorherbestimmten Harmonie, um unsre Befugniß zu erweisen, das, was allein in uns subjektivisch liegt, den Dingen selbst unterzuschieben.

4.

Grundsäze der Modalität.

Postulate des empirischen Denkens.

Die Categorien der Modalität haben das Besondere, daß sie den Begrif, dem sie als Prädikate angehängt werden, als Bestimmung des Objekts im mindesten nicht vermehren, sondern nur das Verhältniß desselben zu unserm Denken ausdrüken. Alle andere Categorien dienen dazu, den Begrif von einem Gegenstande (so fern er Erscheinung ist) zu bilden, und sie machen die eigentliche Materie der Erkenntniß aus; wenn aber der Begrif von einem Gegenstande schon ganz vollständig, so bleibt immer noch eine Frage übrig, wie sich nehmlich dieser Gegenstand zu meinem Erkenntnißvermögen verhalte, ob er als möglich, wirklich oder gar als nothwendig gedacht werden müsse? Dadurch wächst aber der Begrif selbst nicht, denn es wird in dem Objekt selbst nicht Neues mehr zugedacht, sondern blos entschieden, wie es mit allen seinen Bestimmungen, die schon vorher vollständig nach den Categorien der Quantität, Qualität und Relation zu einem Begrif von ihm verknüpft waren, sich zum empirischen Gebrauch unsers Verstandes, zur empirischen Urtheilskraft und zur Vernunft in ihrer Anwen-

dung auf Erfahrung verhalte, ob ich das Objekt erkennen kann, oder erkenne, oder erkennen muß? Folglich heissen die drei möglichen Verhältnisse der Erscheinungen zu unserm empirischen Denken: Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, und für jedes dieser drei Verhältnisse hat der Verstand eine Regel, nehmlich:

1) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (mit der Anschauung und den Categorien) übereinstimmt, ist möglich.

2) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung, (mit der Empfindung) übereinstimmt, ist wirklich.

3) Dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, existiert nothwendig.

In der Mathematik bezeichnet Postulat einen praktischen Saz, der nichts als die Synthesis enthält, wodurch wir uns einen Gegenstand geben, und dessen Begrif erzeugen, oder, welcher bestimmt, wie ein Begrif erzeugt wird; z. E. der Saz: Aus einer Linie und 2 Winkel einen Triangel zu construieren. Dergleichen Säze lassen sich gar nicht beweisen, weil das Verfahren, welches sie fordern, grade dasjenige ist, wodurch der Begrif von einer solchen Figur erzeugt wird. Aus gleichem Grunde kann man auch die Grundsäze der Modalität postulieren, weil sie den Begrif von den Dingen überhaupt nicht vermehren, sondern weil sie, indem sie die Art anzeigen, wie ein Begrif mit unserm Erkenntnißvermögen verbunden werden soll, die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen in dem Erkenntnißvermögen erzeugen, ob sie gleich nicht wie die Postulate

stulate der Mathematik unmittelbare Gewißheit enthalten, sondern wie alle synthetische Grundsäze des Verstandes einer Deduktion bedürfen. Postulate des empirischen Denkens aber heissen sie, weil ihr Gebrauch lediglich auf das Feld der möglichen Erfahrung eingeschlossen ist, und weil sie alle 3 Categorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit auf den bloßen empirischen Gebrauch restringieren.

Erstes Postulat.

Grundsaz der Möglichkeit.

Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt, ist möglich.

Zur bloßen logischen Möglichkeit eines Begrifs gehört nichts weiter, als daß er keinen Widerspruch enthalte, aber zur realen Möglichkeit der Dinge, oder zur objektiven Realität des Begrifs wird erfordert, daß er auch den formalen Bedingungen gemäß sey, unter denen allein ein Gegenstand jenem Begrif in der Erfahrung correspondieren kann. Daß es unmöglich ist, zwischen zwei Punkten zwei grade Linien zu ziehen, läst sich aus bloßen Begriffen nicht beweisen, denn zwei Punkte und zwei grade Linien haben, als Begriffe betrachtet, nichts Widersprechendes oder Aufhebendes, die Unmöglichkeit zweier graden Linien zwischen 2 Punkten beruht lediglich darauf, weil nirgends in der Anschauung zwischen zwei Punkten zwei grade Linien gegeben werden können. Alles folglich, was nicht blos logisch, sondern real möglich seyn soll, muß im Raum und in der Zeit, und nach Grundsäzen der Erfahrung gedacht werden;

denn

denn die logische Möglichkeit der Begriffe langt nicht zu, um ihre objektive, reale Möglichkeit darzuthun, und man kann einen Begrif z. E. Substanz, Ursache, noch so tief analysieren, und es wird nie entschieden werden, ob irgend ein dergleichen Ding, welches ich als beharrlich oder mit Causalität mir denke, auch möglich sey; nur daran allein, daß die Begriffe zugleich die Verhältnisse der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung a priori ausdrüken, läst sich ihre objektive Realität, d. h. ihre transcendentale Wahrheit erkennen.

Wollte man sich gar neue Begriffe schaffen, und aus dem Erkenntnißstof, welchen die Erfahrung liefert, neue Begriffe von Kräften, Substanzen, Wechselwirkungen, u. s. w. abstrahieren, ohne darum bekümmert zu seyn, ob auch in der Erfahrung Gegenstände denselben entsprechen, und ob die Verknüpfung derselben durch Belege aus der Erfahrung deduciert werden kann, ob sie folglich den formalen Bedingungen der Erfahrung gemäß sind, dann sind diese Begriffe völlig leer, ohne reale Möglichkeit und Mißgeburten einer zügellosen Phantasie, sollten sie auch die Probe des Sazes des Widerspruchs völlig aushalten. Ein Mittelding zwischen Materie und denkendem Wesen, welches im Raum beharrlich wäre, ohne ihn zu füllen, eine Correspondenz mit Geistern, eine prophetische Salbung, die Zukunft intellektuell anzuschauen, sind solche Hirngespinnste einer verschrobenen Einbildungskraft, die, ob sie gleich den Begriffen nach, keinen Widerspruch involvieren, doch niemals aus Erfahrungsgesezen als möglich erwiesen werden können.

Zwei-

Zweites Postulat.

Grundsaz der Wirklichkeit.

Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, oder was wahrgenommen wird, ist wirklich.

Das Dasein eines Dinges läst sich aus dem bloßen Begrif desselben noch nicht erkennen, denn die Existenz drükt nur ein Verhältnß des Gegenstandes zu unserm empirischen Denken aus. Ein Begrif mag noch so vollständig, und selbst den formalen Bedingungen der Erfahrung gemäß, folglich real möglich seyn, so ist dadurch noch nicht entschieden, ob der Gegenstand, welchem der Begrif correspondiert, auch wirklich gegeben sey, oder nicht. Dazu wird Empfindung, Wahrnehmung, oder wenigstens Zusammenhang mit einer wirklichen Wahrnehmung erfordert. Sobald ein Gegenstand unmittelbar wahrgenommen wird, so ist er a posteriori gegeben, aber auch vor der Wahrnehmung des Gegenstandes, und folglich comparative a priori läst sich das Dasein der Dinge erkennen, sobald es nehmlich mit einigen Wahrnehmungen nach den Analogien der Erfahrung in einem dynamischen Zusammenhange steht. Wer z. B. auf eine wüste Insel verschlagen wird, und am Strande menschliche Fußstapfen entdekt, schließt nach der zweiten Erfahrungsanalogie, oder nach dem Grundsaz der Causalität, daß diese Insel entweder bewohnt, oder doch von Menschen besucht werde, ob gleich noch kein menschliches Wesen in seine Wahrnehmung gekommen ist. Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesezen hinreicht, dahin reicht

auch

auch Erkenntniß vom Dasein der Dinge; wo aber weder unmittelbare noch mittelbare Wahrnehmung statt findet, da bleibt auch das Dasein der Dinge für uns völlig problematisch.

Einwurf.

„Das Dasein aller Dinge außer uns ist durchaus pro„blematisch. Nur eine einzige empirische Behauptung kann „für wahr und unbezweifelbar gehalten werden, nehmlich „die von meiner eigenen Existenz; was aber das Dasein „anderer äußerer Gegenstände betrift, so ist es eine große „Frage, ob unsern subjektiven Vorstellungen irgend Etwas „Reales außer uns correspondiert, oder ob nicht alles nur „ein Spiel unsrer Einbildungskraft sey, was wir äußere „Erfahrung nennen, wenigstens läst sich von beiden Seiten „vieles sagen, und das Dasein der Dinge bleibt, aufs ge„lindeste ausgedrükt, problematisch.“

Meine innere Erfahrung, welche der problematische Idealist gelten läst, ist aber nur durch die Voraussezung äußerer Erfahrung möglich: Denn ich bin mir meines Daseins in der Zeit bestimmt, bewust; nun sezt aber alle Zeitbestimmung Etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus, welches der Einen Zeit, in welcher alle bestimmte Zeiten nur durch Einschränkung sich vorstellig machen lassen, correspondiert, weil sie selbst kein Gegenstand der Wahrnehmung ist. Allein dieses Beharrliche kann keine Anschauung in mir seyn, denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, welche in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, welche selbst ein von ihnen unterschiedenes Behar-

Beharrliches bedürfen, woran ihr Wechsel, folglich mein Dasein in der Zeit, als in welcher alle Vorstellungen successiv auf einander folgen, bestimmt werden kann: Die Wahrnehmung dieses Beharrlichen ist also nicht durch die blos subjektive Vorstellung desselben, sondern nur durch Etwas Wirkliches außer mir möglich; folglich beruht die Bestimmung meines Daseins in der Zeit auf der Existenz wirklicher äußerer Dinge. Weil also das empirische Selbstbewusstsein in der Zeit mit dem Bewustsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung nothwendig zusammenhängt, und diese Zeitbestimmung nur durch die Voraussezung einer wirklichen empirischen Welt außer mir möglich ist, so enthält das Bewustsein meiner eignen Existenz zugleich das Bewustsein des Daseins anderer Dinge außer mir.

Drittes Postulat.

Grundsaz der Nothwendigkeit.

Dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Erfahrungsbedingungen bestimmt ist, ist nothwendig.

Dieses Postulat betrift eben so wenig die logische Nothwendigkeit der Begriffe, als in den beiden vorigen Postulaten von logischer Möglichkeit und Wirklichkeit die Rede war, sondern die materiale, reale Nothwendigkeit im Dasein. Schon die reale Möglichkeit und Wirklichkeit konnten aus Begriffen allein nicht erkannt werden, wie viel weniger wird dies bey dem nothwendigen Dasein möglich seyn. Um dieses zu erkennen, wird durchaus Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, erfordert; weil nun aber

keine

keine Art von Dasein unter der Bedingung andrer wahrgenommener Erscheinungen als nothwendig erkannt werden kann, außer dem Dasein der Wirkungen, sobald ihre Ursachen gesezt werden, so ist das Postulat der Nothwendigkeit auch nur auf Zustände und nicht auf Substanzen anwendbar, weil nach der obigen Einschränkung des Princips der Causalität nicht die Substanzen selbst, sondern blos das Wandelbare an ihnen verändert werden kann; folglich betrift die Nothwendigkeit nur die Verhältnisse der Erscheinungen und Accidenzen nach dem dynamischen Gesez der Causalität. Alles, was geschieht, ist demnach hypothetisch nothwendig, so fern nehmlich Alles, was geschieht, oder anhebt zu seyn, auf Etwas Anderes, als seiner Ursache folgt. Darauf beruhet auch die Möglichkeit und Gültigkeit folgender nothwendigen Naturgeseze a priori: Nichts geschieht durch ein blindes Ohngefehr, (in mundo non datur casus) denn ein solches würde durch keine Ursache in einer Zeitfolge bestimmt seyn, noch mit den übrigen Erscheinungen in Verbindung stehen, folglich außerhalb der Zeit entstehen; was aber nicht in der Zeit ist, kann keine Erscheinung in der Sinnenwelt seyn. Keine Nothwendigkeit ist blinde, sondern bedingte verständliche Nothwendigkeit, (in mundo non datur fatum.) Denn eine blinde, unbegreifliche, unerkennbare Nothwendigkeit würde diejenige seyn, welche nicht aus dem allgemeinen Grundsaz der Causalität erklärt und verstanden werden könnte. In der Reihe der Erscheinungen giebt es keine Kluft und keinen Absprung, (in mundo non datur hiatus nec saltus.) d. h. der Zustand eines Dinges muß bei seiner Veränderung

durch

durch alle zwischen ihm und dem folgenden Zustande liegenden Zeittheilchen zu seinem neuen Zustande übergehen, und zwischen zwei Erscheinungen oder Zuständen kann daher kein Vacuum erwiesen werden.

Früge man endlich, welche Sphäre größer sey, die der Wirklichkeit, oder der Möglichkeit, und ob das Feld der wirklichen Dinge nicht auch wieder ausgedehnter als das der nothwendigen Dinge sey, so dürfte es zwar scheinen, als könne man dreust die Zahl der möglichen Dinge größer als die der wirklichen annehmen, weil nach der gewöhnlichen Vorausseżung zur Möglichkeit noch Etwas hinzukommen müsse, um sie zur Wirklichkeit zu erheben. Allein dieses Hinzukommen, oder diese Vermehrung ist ganz ohne Sinn, denn die Existenz drükt keine neue innere Bestimmung in dem Gegenstande selbst, sondern ein bloßes Verhältniß desselben zum empirischen Denken aus; so bald ein Gegenstand mit den materialen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt, so bald er wahrgenommen wird, dann ist er wirklich. Ob andre Wahrnehmungen, als diejenigen, welche unsern Erfahrungscodex ausmachen, und ob folglich auch ein ganz anderes Feld der Materie noch statt finde, darüber kann der Verstand nicht absprechen, welcher es blos mit der Synthesis dessen zu thun hat, was ihm gegeben ist.

* * *

Durch diese nun vollendete Entwikelung aller in unserm Verstande a priori liegenden synthetischen Regeln oder Grundsäze wird die obige Bemerkung völlig bestätigt, daß die reinen Verstandesbegriffe an und für sich gar keine Erkenntniße,

sondern leere Gedankenformen sind, um das Mannigfaltige in der Anschauung gegebene darauf zu beziehen, und so nach Erkenntniß zu bilden, daß folglich ihr Gebrauch lediglich empirisch und durchaus nicht transcendental seyn kann, d. h. nur auf Erscheinungen, aber nicht auf die transcendentalen Substrate derselben ausgedehnt werden darf. Eben darinn liegt auch der Grund, warum aus blossen Categorien kein einziger synthetischer Saz gezogen, und warum von keiner eine Definition gegeben werden kann, ohne sich zu den Bedingungen der Sinnlichkeit herabzulassen, und warum daher alle Versuche, einen synthetischen Saz aus bloßen Begriffen zu beweisen, durchaus fehlschlagen müssen.

Von dem Unterscheidungsgrunde aller Gegenstände in Phænomena und Noumena.

Wenn wir nun am Schluß unsrer Reise durch das Gebiet des Reinen Verstandes noch einen Blik auf den Weg zurükwerfen, welchen wir hinterlegten, so werden sich auch die Fragen leichter beantworten laßen, ob wir Ursache haben, mit dem Ziel und der Aussicht, zu welchen wir gelangt sind, zufrieden zu seyn, oder ob wir uns nach einer andern Sphäre umsehen, und auf neue Entdekungen auslaufen sollen, oder ob wir uns endlich nicht auf einem mit Klippen und Sandbänken umgebenen Eilande befinden, zwar andre Länder ahnden, auch wohl bei hellem Wetter von weiten dämmern sehen, aber selbst die leiseste Hofnung erstiken müssen, jemals den stürmischen Ocean, der uns von dem anlokkenden El dorado trennt, und auf unsre Insel bannt, zu

überflie-

überfliegen, und ob es dann nicht beßer sey, als treue Anbauer unsern vaterländischen Boden zu cultivieren, und ihn gegen fremde Einsprüche zu sichern, als auf mißliche Abenteuer auszulaufen, auf denen wir leicht alles verlieren dürften, deßen Besiz zwar nicht alle unsere Wünsche befriedigt, aber immer noch hinreicht, unser Leben in froher Thätigkeit abzuspinnen?

Diese Fragen lösen sich von selbst aus der nun beendigten transcendentalen Analytik unsers reinen Erkenntnißvermögens, deren leztes Rusultat dieses war: Alles was der Verstand, als reine Erkenntnißquelle a priori aus sich selbst hervorbringt, was folglich schon vor aller Erfahrung als Form in demselben liegt, hat er zu keinen andern, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch. Die Urbegriffe, oder Categorien, welche, weil sie Allgemeinheit und Nothwendigkeit enthalten nicht von der Erfahrung erborgt seyn können, sind an und für leere Gedankenformen, oder Erkenntnißfächer, ohne allen Innhalt, um die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen in der Erscheinung darunter zu subsumieren, d. h. dadurch zu denken. Zu jedem realen Begrif wird daher nicht nur erfordert, daß er der logischen Denkform gemäß sey, welches das wenigste ist, sondern daß auch wirklich gegebene Erfahrungsgegenstände auf ihn bezogen werden können. Was die Grundsäze des reinen Verstandes betrift, so enthalten sie gleichsam das reine Schema der Erfahrung, oder den Grund der Möglichkeit der Erfahrung als des Innbegrifs aller Erkenntniße, darinn uns Objekte gegeben werden können. Die Gültigkeit und Rea-

lität der Begriffe und der darauf sich beziehenden Verstandesregeln beruht also lediglich darauf, daß durch sie a priori Erfahrung möglich gemacht wird; allein auf der andern Seite wird durch eben diese Deduction derselben ihre Anwendbarkeit zugleich nur auf Gegenstände der Erfahrung, so fern sie uns durch die Sinnlichkeit gegeben werden, d. h. auf Erscheinungen restringiert, und die transcendentalen Objekte bleiben uns folglich absolut unbekannt = x weil wir keinen einzigen Begrif auf sie zu beziehen, keinen einzigen Grundsaz des Verstandes auf sie anzuwenden befugt sind. Eben daraus erklärt sich die Unmöglichkeit, von einer Categorie eine Realdefinition zu geben, ohne sich zu den Bedingungen der Sinnlichkeit hinabzulaßen, und warum an Erscheinungen nur ihre, so wohl als die Gültigkeit der Verstandesregeln sich darthun läst, weil sie nehmlich nur blos zum empirischen Gebrauch in unserm Verstande a priori zum Grunde liegen.

Denken überhaupt heist eine gegebene Anschauung auf einen Begrif beziehen. Abstrahiert man völlig von der Art der Anschauung, und sieht man nur auf die Funktion des Verstandes, wodurch ein unbestimmtes Etwas unter Begriffe subsumiert wird, so ist der Gebrauch des Verstandesbegrifs sodann blos transcendal, d. h. er betrift die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt; denn das Object bleibt völlig unbestimmt, und durch die Categorien wird der reine Modus des Denkens eines Objekts überhaupt nur ausgedrukt. Um aber Begriffe zu realisieren, d. h. ihnen dadurch, daß sie auf Etwas Mögliches oder Wirkliches in der Anschauung bezogen werden, Gültigkeit zu verschaffen, muß

die

die Funktion der Urtheilskraft noch hinzukommen, welche das nach gewissen formalen Bedingungen in der Anschauung Gegebene unter Begriffe subsumiert; wollte man auch von diesen formalen Bedingungen abstrahieren, dann fällt alle Möglichkeit einer Subsumtion hinweg. Wenn also gleich die Categorien ohne die formalen Bedingungen der Sinnlichkeit transcendentale Bedeutung haben, so verlieren sie doch in der Anwendung, was sie als bloße Einheiten der Denkfunktionen gewannen, denn sie sind darum noch nicht von transcendentalem Gebrauch, denn dazu würde erfordert, von der Form, unter der wir allein unmittelbare Vorstellungen von den Gegenständen erhalten, zu abstrahieren, wodurch wir aber auch alles verlieren, worauf wir die Categorien beziehen könnten.

Allein wenn gleich die reinen Verstandesbegriffe auf der einen Seite nichts als leere Gedankenformen sind, welche blos dazu dienen, das Mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in einem Bewußtsein a priori zu vereinigen, und ohngeachtet sie, wenn man ihnen unsre Anschauung, als ihre Materie wegnimmt, für uns alle Bedeutung verlieren, so kann doch auf der andern Seite ihr von der Sinnlichkeit unabhängiger Ursprung, und die Voraussezung, daß den Erscheinungen durchaus transcendentale Substrate zum Grunde liegen müssen, leicht die so schmeichelhafte Hofnung erweken, daß die Categorien auch zum Erkennen anderer möglichen Dinge anwendbar seyn durften, welche keine Erscheinungen sind, sondern allein vom Verstande gedacht, und den Erscheinungen oder sinnlichen Vorstellungen von den Gegen-

ständen gegen übergestellt werden. Es fragt sich also: Hat die Eintheilung der Gegenstände in Phænomena und Noumena einen Grund, oder hat sie keinen?

Die Erscheinungen, d. h. die Gegenstände, so wie sie durch die sinnlichen Formen modificiert uns gegeben werden, können die Dinge selbst nicht seyn, und es ist eine sehr natürliche Voraussezung, daß den Erscheinungen ein Etwas zum Grunde liege, welches Nichterscheinung ist, folglich ein transcendentales Objekt. Erscheinungen, so fern sie als Gegenstände gedacht werden, heißen Phænomena, die Substrate der Erscheinungen aber, welche der Verstand voraus, sezt, und worauf er seine Begriffe anzuwenden sich vielleicht berechtigt halten dürfte, Noumena. Versteht man unter einen Noumenon ein Ding, so fern es nicht Objekt unsrer sinnlichen Anschauung ist, so ist dies ein Noumenon im negativen Verstande; denkt man sich aber darunter ein Objekt einer gar nicht sinnlichen Anschauung, so wird, um dasselbe zu erkennen, ein intellektuelles Anschauungsvermögen vorausgesezt, von dem wir nicht einmal die Möglichkeit uns vorstellen können, und dies wäre ein Noumenon im positiven Verstande.

Wäre unser Verstand ein receptives Vermögen, von den Gegenständen unmittelbare Vorstellungen zu erhalten, oder könnten wir unsre sinnliche Anschauung intellektuieren, und das was bloße subjective Modification der Sinnlichkeit an den Gegenständen ist, absondern, um die Dinge, so wie sie an sich selbst sind, und nicht wie sie unserm Verstande durch das Glas der Sinnlichkeit verändert erscheinen, dann wür-

de

de es allerdings eine Erkenntniß für uns geben, welche völlig rein, und ohne fremden Zusaz, den transcendentalen Objekten correspondierte; wir würden alsdann nicht mehr eine bloße Sinnenwelt, sondern eine Verstandeswelt, nicht Phænomena, sondern Noumena im positiven Verstande, intelligibilia, ὄντως ὄντα erkennen. Allein eine solche intellektuelle Anschauung, welche zur Erkenntniß der Noumenon unnachlaßliche Bedingung ist, liegt gänzlich außer der Sphäre unsers Erkenntnißvermögens, und weil alle Begriffe unsers Verstandes, so bald wir die Anschauung aufheben, zu leeren Denkformen ohne Innhalt herabsinken, und unsre Anschauung, durch die wir ein Mannigfaltiges erhalten, um Begriffe darauf zu beziehen, und leztern Realität zu verschaffen, nicht intellektuell sondern sinnlich ist, so ergiebt sich auch ganz unwidersprechlich, daß die Categorien nicht auf Gegenstände, so fern sie Nichterscheinungen sind, angewandt werden können, sondern auf die Erfahrung restringiert, nur von den Gegenständen, welche in derselben angetroffen werden, Realität erwarten dürfen, und daß also alle Anwendung derselben auf transcendentale Objekte ganz unmöglich ist.

Wenn aber gleich dasjenige Etwas, worauf wir alle Erscheinungen als auf ihr Substrat beziehen, für uns ein völlig unbekanntes Etwas = x bleibt, und ein Noumenon in positiver Bedeutung gar nicht zugestanden werden kann, so ist doch der Begrif eines noumeni, problematisch genommen, nicht nur zuläßig, sondern als ein die Sinnlichkeit beschränkender Begrif selbst unvermeidlich; denn ein sol-

cher Gränzbegrif von einem Dinge, welches kein Gegenstand der Anschauung ist, und lediglich vom Verstande vorausgesezt wird, ist darum nothwendig, um die Sinnlichkeit in ihre Gränzen zu verweisen, damit sie sich nicht über ihr Vermögen versteige, und ohne auf ihre Form Rükſicht zu nehmen, die Dinge an sich selbst anzuschauen sich anmaße. Allein ein solches noumenon, problematisch genommen, ist deshalb für unsern Verstand noch kein intelligibler Gegenstand, denn ein Verstand selbst, durch welchen die noumena Realität und objective Gültigkeit erhielten, ist so gar für uns ein Problem, weil wir uns von der Möglichkeit einer nichtsinnlichen, intellektuellen Anschauung gar keine Vorstellung machen können. Wenn daher unser Verstand durch die Festsetzung des Gränzbegrifs eines noumeni auch eine negative Erweiterung erhält, so fern nehmlich die Sinnlichkeit dadurch in ihre Gränzen zurükgewiesen wird, so gewinnt er doch im transcendentalen Felde der Dinge an sich gar nicht, weil die erweiterte Sphäre für ihn völlig leer an Gegenständen ist, indem es ihm an einem receptiven Anschauungsvermögen, ja so gar an dem Begrif einer solchen intellektuellen Anschauung fehlt, wodurch er sich über die Sinnenwelt erheben, und die Substrate der Erscheinungen nicht discursiv durch Begriffe, sondern intuitiv erkennen könnte. In dem also der Verstand die Sinnlichkeit beschränkt, dadurch daß er die Dinge an sich Noumena, Verstandeswesen, nennt, sezt er sich selbst zugleich die Gränze, diese noumena durch keine seiner Categorien zu erkennen, sondern sie nur unter dem Titel eines problematischen unbekannten Etwas nach einer nothwendigen Voraussezung zu denken.

Noch ist zu bemerken, daß die Ausdrüke mundus sensibilis und mundus intelligibilis nicht in der Bedeutung zu nehmen sind, welche der Sprachgebrauch ihnen zuweilen unterschiebt, nach welchem man unter Sinnenwelt den Inbegrif der Erscheinungen, so fern sie den Sinnen gegeben werden, unter Verstandeswelt aber den Zusammenhang der Erscheinungen nach Principien des Verstandes versteht. Freilich laßen sich die Vorstellungen in sinnliche und intellektuelle abtheilen, allein dieser Unterscheid kann nicht auf die Gegenstände selbst übergetragen werden, denn diese bleiben dennoch immer Erscheinungen, sie mögen unmittelbar angeschaut, oder nach Verstandesgesezen gedacht werden.

Einwurf.

„Jede Erscheinung muß einen Grund haben, der nicht „Erscheinung ist. Die zur Individualität dieses Etwas ge„hörigen Bestimmungen unterscheide ich nicht; ich habe da„von keine klare Idee (Begrif). Ich habe nur einen Begrif „von den Bestimmungen die zu seiner Gattung gehören. „Diesen Begrif kann ich durch eine Definition deutlich ange„ben, und aus demselben eine Menge Prädicate herleiten, „die wesentliche Stüke und Attribute des Dinges enthalten. „Dieses Etwas, welches keine Erscheinung, kein Phäno„menon ist, kann daher ein Noumenon heißen, denn ich „kann es definieren und aus seiner Definition verschiedene „Wahrheiten herleiten, die ewige Wahrheiten sind. Ich „kann das unendliche Wesen, einen unendlichen Geist, der„gleichen die menschliche Seele ist, die Elemente der Körper „nach ihren Gattungsbegriffen durch Definitionen unterschei-

„den, und daraus verschiedene, theils allgemeine, theils „einer jeden Gattung eigenthümliche Attribute erkennen. „Das Erkenntnißvermögen, welches dieses erkennt, ist der „Verstand, und die Gegenstände des Verstandes sind Nou„mena, wie die Gegenstände der Sinne, Phænomena. „Die unsinnliche Anschauung ist Vorstellung, denn das ist „der einfachste Gegenstand des innern Sinnes, und die ein„fachste Materie der concreten Zeit. Wenn wir auch keine „anschauende Idee (Vorstellung) von dieser einfachsten Ma„terie hätten, so können wir doch vieles von ihren allge„meinen Bestimmungen beweisen. Diesen Weg hat in An„sehung der Elemente der Körper Wolf eingeschlagen; Leib„niz hat geglaubt, diese Materie bestimmen zu können, und „sie ist ihm der einfachste Gegenstand des innern Sinnes, „das einfachste Element der concreten Zeit, Vorstellung. „Das Etwas, welches der lezte Grund der Erscheinungen „ist, enthält also allgemeine Bestimmungen = a, die uns „erkennbar, und zu der Individualität gehörige, = x, die „uns nicht klar erkennbar sind; also ist das ganze Etwas „in Ansehung seiner Erkennbarkeit = a + x.“

Dieses Argument beruht auf lauter Voraussezungen des Leibnizischen Systems, die, weil sie alle bereits in dem vorhergehenden einzelnen widerlegt worden sind, nur einer analytischen Entwikelung bedürfen, um sich von ihrer Schwäche und Unzulänglichkeit, über die Gültigkeit der Noumenen etwas positives auszumitteln, zu überzeugen. Es wird in demselben als bewiesen vorausgesezt, daß Verstand und Sinnlichkeit nur in Absicht des Grades der Deutlichkeit

und

und Ordnung der Vorstellungen verschieden wären, daß durch die Sinne das Zusammengesezte und Bildliche, durch den Verstand das Einfache und Unbildliche erkannt würde, daß beydes der abstracte Raum und die abstracte Zeit objective Realität, und einfache Elemente habe, die nur dem Verstande erkennbar wären, daß Mangel des Widerspruchs der Begriffe schon zur realen Möglichkeit hinlänglich sey, daß Vorstellung die eigentliche Form des innern Sinnes ausmache, u. s. w. welches alles an seinem Orte sattsam widerlegt worden ist. Denn Raum und Zeit sind die Formen unsers sinnlichen Anschauungsvermögens, durch welches dem Verstande, welcher selbst nicht anschaut, die Denkmaterie geliefert wird, die er nach gewissen formalen Bedingen, d. h. nach Grundsäzen bearbeitet, welche sich auf reine Begriffe a priori beziehen, um unter dieselben das Mannigfaltige in der Anschauung gegebene zu subsumieren, und so Erfahrungserkenntniß sich zu sammeln. Hält man Raum und Zeit für etwas anders als leere Formen unsrer subjectiven Sinnlichkeit, ohne transcendentale Realität, so giebt es nur zwei Auswege, den Idealism und den Spinozism; zweifelt man aber an dem reinen von der Erfahrung unabhängigen Ursprung der Categorien, dann ist der Humische Scepticism unvermeidlich; will man endlich durch die Categorien sich zur intelligiblen Welt erheben, so braucht es das Wunder einer vorherbestimmten Harmonie der Substanzen, den Nothanker der Monadologie u. s. w. statt daß der critische Idealism zwischen allen diesen drohenden Klippen sicher und ohne Gefahr dem Eiland der Wahrheit nachspürt.

Anhang:

Anhang:

Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Es giebt außer den Categorien noch gewisse andere Begriffe, welche nicht wie jene die Einheit einer Urtheilsfunktion aussagen, um auf dieselbe das Mannigfaltige in der Anschauung gegebene zu beziehen, und dadurch erst Erkenntniß von den Gegenständen möglich zu machen, sondern welche zwar auch aus der Funktion des Urtheils entspringen, aber die Categorien schon voraussezen, und nur die Vergleichung gegebener Begriffe betreffen, desbalb sie auch Reflexionsbegriffe heißen. Vor allen Dingen wird erfordert, daß man bestimmt, welcher Erkenntnißquelle die Gegenstände der gegebenen Begriffe angehören sollen, ob der Sinnlichkeit, oder dem Verstande? Denn wenn wir zwei oder mehrere Begriffe blos logisch vergleichen, so sehen wir auf die Form allein, und abstrahieren von allem Inhalt, indem wir überlegen, ob sie sich widersprechen, oder ob sie zusammen gedacht werden können, ob sie einander enthalten, oder ausschließen, u. s. w. In einer solchen logischen Reflexion wird gar nicht Rükficht auf die Erkenntnißquelle genommen, welchem die Objekte der Begriffe angehören, ob es noumena des Verstandes oder phænomena der Sinnlichkeit sind, daher auch alle Resultate einer solchen formalen Vergleichung zweier Begriffe nur von den verglichenen Begriffen, aber nicht von ihren Gegenständen gelten können. Ist uns aber daran gelegen, dasjenige, was wir von den Begriffen ausgemittelt haben, mit Fug auch auf die Objekte derselben überzutragen, so ist zuförderst eine transcendentale Ueberlegung,

legung, für welche Erkenntnißkraft die Objekte der Begriffe Gegenstände seyn sollen, ob für den Verstand, oder für die sinnliche Anschauung? unnachlaßliche Bedingung; widrigenfalls sind Sophismen und Illusionen unvermeidlich, und es entspringen scheinbare synthetische Grundsäze, die lediglich auf einer transcendentalen Amphibolie, d. h. auf einer Verwechselung des reinen Verstandesobjekts mit seiner Erscheinung, des noumenon mit dem phænomenon beruhen, und vom Verstande nicht anerkannt werden können. Die Stelle, welche einem Begrif in Rüksicht auf sein ihm correspondierendes Objekt durch die transcendentale Ueberlegung angewiesen wird, könnte der transcendentale Ort desselben genennt werden, und ein Doctrin, nach festen Regeln jeden Begrif seinen Ort zu bestimmen, würde transcendentale Topik heißen.

Die möglichen Verhältniße, in denen zwei oder mehrere Begriffe von Gegenständen in einem Gemüthszustande zu einander stehen können, sind, das der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Innern und Aeußern, und des Bestimbaren und der Bestimmung, oder der Materie und Form.

I.

Verhältniß der Einerleiheit und Verschiedenheit.

Ein Gegenstand, welcher jedesmahl mit denselben innern Bestimmungen seiner Quantität und Qualität dargestellt wird ist als Objekt des reinen Verstandes, als noumenon Eins und nicht Viel; denn der Verstand hat es blos mit Begriffen

zu

zu thun, sind diese sich gleich, so muß es auch ihr Gegenstand seyn. So bald aber das Objekt eine Erscheinung ist, so langt die bloße Uebereinstimmung der Begriffe nicht zu, denn die Verschiedenheit der Oerter im Raum ist ein hinreichender Grund, sie als numerisch verschieden anzusehen; denn zwei Erscheinungen können alle innere Bestimmungen gemein haben, aber im Raum verschieden seyn, so sind 2 Blätter 2 Regentropfen den Begriffen nach völlig Eins, aber ihr Vorhandenseyn in verschiedenen Theilen des Raums macht auch unter ihnen eine numerische Verschiedenheit, und sie sind Zwei. Folglich gilt auch der Leibnizische Grundsaz des Nichtzuunterscheidenden (principium identitatis indiscernibilium) als eine bloße Regel der allgemeinen Logik nur von Begriffen, oder noumenis, aber nicht als ein Naturgesez von Gegenständen der Erfahrung oder phænomenis.

2.

Verhältniß der Einstimmung und des Widerstreits.

Zwischen den Realitäten, so fern sie blos im Verstande durch Begriffe gedacht werden, (realitas noumenon) ist kein Widerstreit denkbar, d. h. wenn man sich mehrere Realitäten als verbunden in einen Subjekt denkt, so heben sie gar nicht ihre Folgen einander auf, denn der einzige Widerspruch in bejahenden Begriffen ist die Negation, wo also nur Realitäten gedacht werden, da kann weder Negation noch Widerspruch seyn. Aber die Realitäten in der Erscheinung (realitas phænomenon) können allerdings als solche in Widerstreit stehen, und vereint in einem Subject ihre Folgen

gen einander entweder ganz oder zum Theil vernichten, z. B. eine Waage mit gleichen Gewichten auf ihren beiden Schaalen. Wenn also auch zwischen den Realitäten als Verstandeswesen kein Widerspruch ist, so folgt noch nicht, daß sie in einer Erscheinung als Phänomene gleichfalls vereinbar sind. Denn der reale Widerspruch findet überall statt, wo $A - B = o$ ist, d. h. wo zwei Realitäten in einem Subject verbunden einander ihre Wirkungen entweder ganz aufheben, oder doch einschränken, und von solchen Gegenwirkungen und wechselseitigen Hindernißen lassen sich unzählige Belege in der Natur (Innbegrif der Erscheinungen) auffinden.

Weil die Leibnizische Schule die phænomena und noumena nichts weniger als scharf genug unterschied, und irrig annahm, als könne der Verstand durch Abstraction die Erscheinungen zu Verstandeswesen erheben, so war ein zweiter Irrthum unvermeidlich, daß sie alles, was von blossen Begriffen galt, auch den Erscheinungen unterschob, und auf diese Art die ganze Sinnenwelt intellektuierte. Eben darum sind in dem Leibnizischen System alle Uebel Negationen oder Folgen von den Schranken der Geschöpfe, denn weil bei Begriffen Negationen das einzige Widerstreitende und Aufhebende sind, so muste Leibniz, um zufolge seiner einmahl angenommenen Voraussezung consequent zu verfahren, auch in den Erscheinungen keinen andern Widerstreit gelten lassen, als welcher allein in Unvollkommenheiten und Negationen seinen Grund hat; und aus gleichem Grunde fand er auch keine Schwierigkeit, alle mögliche Realitäten in einem Einzigen Wesen zusammen zu paken, weil er den Widerstreit

der

der gegenseitigen Aufhebung, und des gegenseitigen Abbruchs der Realitäten nicht kannte, und nur den des Widerspruchs, durch welchen der Begrif des Dinges selbst aufgehoben wird, als den einzigen annahm.

3.

Verhältniß des Innern und Aeussern.

An einem noumenon, oder an einem Gegenstande des reinen Verstandes ist dasjenige allein sein Inneres, dessen Dasein keine Beziehung auf etwas anderes von ihm verschiedenes hat, oder, was allen Bestimmungen und Verhältnißen desselben als Substrat zum Grunde liegt; dagegen bestehen die innern Bestimmungen eines phænomenon in lauter Verhältnißen, denn wir erkennen die Substanzen im Raume nur durch das wechselseitige Spiel des Anziehens, Zurükstossens u. s. w. derselben, welches eigentlich bloße Verhältniße, oder gleichsam nur ein Comparativinneres aussagt, auf welches alle jene Verhältniße bezogen werden müssen; was das Absolutinnere, das transcendentale Substrat, von dem wir nur Verhältnißvorstellungen haben, die eigentliche Materie der Erscheinungen sey, davon erfahren wir nichts, weil dazu intellektuelle Anschauung des Verstandes erfordert wird, die uns nicht nur versagt ist, sondern von deren Möglichkeit uns so gar die Vorstellung fehlt.

Leibniz, welcher die Substanzen zu Gegenständen des Verstandes ausschliessungsweise machte, sahe sich auch in die nicht abzuweisende Nothwendigkeit versezt, ihnen Etwas Inneres beizulegen, was von allen äussern Verhältnißen,

und

und folglich auch von aller Zusammensezung frei seyn muste; indem er daher das Einfache zur Grundlage des Innern der Dinge machte, dieses Innere aber weder in Ort und Gestalt noch in Berührung oder Bewegung sezen konnte, weil dies lauter Bestimmungen äusserer Verhältniße sind, so blieb ihm nichts anders übrig, als denjenigen Zustand, wodurch unsrer eigner innerer Sinn bestimmt wird, den Zustand der Vorstellungen zur Materie der Substanzen anzunehmen, und diese Substanzen oder Elementerstoffe des ganzen Universums, deren Wesen er in Vorstellungskraft sezte, wodurch sie blos in sich selbst wirkten, nannte er Monaden. Wie wohl nun die Schöpfung dieser Mitteldinge zwischen Cörper und Denkkraft, welche im Raum schwebten, ohne ihn zu füllen, schon ein gefährlicher Sprung war, so bedurfte es doch noch überdies eines deus ex machina, um diese in einem selbstbeschaulichen Schlummer vertieften, isolierten, neuen Geschöpfe in Verbindung zu sezen, denn weil Alles an ihnen nur Innerlich, d. h. mit sich selbst beschäftigt seyn durfte, so fiel aller Zusammenhang unter den Substanzen hinweg, wenn nicht eine dritte in alle zusammen einwirkende Ursache ins Mittel trat, und ihre wechselseitige Correspondenz nach gewissen allgemeinen Gesezen sicherte; und so entstand das System einer vorherbestimmten Harmonie.

4.

Verhältniß der Materie und Form, des Bestimmbaren und der Bestimmung.

Materie überhaupt heist das Gegebene, was sich bestimmen läst, und Form die Bestimmung des Gegebenen, oder die Art dasselbe zu denken. Insbesondere aber

a) In einem Begrif: nach der ehemaligen Logik Materie, das Allgemeine. Form der specifische Unterschied.

b) In einem Urtheil: Materie, die gegebenen Begriffe des Subjects und Prädicats. Form, das Verhältniß derselben zu einander, welches die Copula aussagt.

c) In jedem Wesen: Materie, die Bestandtheile, essentialia, oder die unbegränzte Realität als die Materie der Möglichkeit. Form, die Verknüpfung der Bestandtheile zu Einem Wesen, die Bestimmung der Realität in Einem Dinge; Einschränkung derselben, oder Negation.

d) In einem Noumenon: Materie, das Innere, die Monaden. Form, ihr Verhältniß in Raum und Zeit.

e) In einem Phänomenon: Materie, die Substanz, das Substrat der Erscheinung. Form, die Erscheinung der Substanz in Raum und Zeit.

Wenn man die Dinge als Gegenstände des reinen Verstandes, oder als noumena betrachtet, wenn man es folglich mit blossen Begriffen zu thun hat, so muß die Materie der Form vorausgehen, die Begriffe müssen zuerst gegeben

werden

werden, bevor ihr Verhältniß zu einander bestimmt werden kann. Umgekehrt aber, wenn wir uns nicht mit blossen Begriffen, sondern mit der Vergleichung wirklicher Gegenstände der Erfahrung, so fern sie jenen Begriffen correspondieren, beschäftigen, so muß die Materie der Form nachstehen; denn weil unsre Anschauung nicht intellektuell, sondern sinnlich, und als solche an Raum und Zeit gebunden, so muß die Form der Materie vorausgehen, und so gar die Möglichkeit der Leztern bestimmen.

Leibniz, welcher alle Substanzen als noumena betrachtete, verfuhr daher seinem System sehr gemäß, indem er die Materie der Form vorausgehen ließ, und vor allen Dingen die Monaden mit Vorstellungskraft begabt zum Grunde legte, um daraus die Verhältniße derselben, und die Gemeinschaft ihrer Zustände (Vorstellungen) zu erklären und zu beweisen. Raum und Zeit machte er darum zu intelligiblen Formen der Dinge an sich, jenen zur Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen, diesen zur dynamischen Folge ihrer Zustände. Allein weil doch Raum und Zeit Etwas von den Dingen ganz Unabhängiges zu haben scheinen, so schob er dies auf die Verworrenheit dieser Begriffe, wodurch die Täuschung, eine blosse Folge dynamischer Verhältniße für eine eigne, vor sich bestehende, und a priori den Dingen vorhergehende reine Anschauung zu halten, hervorgebracht würde. So wähnte Leibniz, weil er von dem Unterschied in der Anwendung der Reflexionsbegriffe auf phænomena und noumena nichts ahndete, die innere Beschaffenheit der Dinge zu erkennen, ohngeachtet er blosse Begriffe

logisch verglichen hatte, die ohne alle reale objective Gültigkeit sind. So fern er also bei der Vergleichung sinnlicher Gegenstände keine Rüksicht auf die subjectiven Bedingungen der Anschauung nahm, und nach seiner Voraussezung, daß wir die Dinge erkennen, so wie sie an sich sind, auch keine Rüksicht nehmen konnte, so beruht sein ganzes intellektuelles System auf dem lediglich logischen Grundsaz de Omni et Nullo, welcher aber darum nur von Begriffen und nicht auch von Gegenständen gelten kann, weil zu den Bedingungen der empirischen Erkenntniß etwas mehr als der blosse Begrif gehört; denn weil die sinnliche Anschauung an subjective Formen gebunden ist, durch welche allein Wahrnehmung möglich gemacht wird, so muß sie auch aller Materie vorgehen, und diese selbst bestimmen, wenn unsre Vergleichung objectiv gültig von wirklichen Gegenständen der Anschauung seyn soll.

Beschluß.

Beschluß.

Tafel des Etwas und des Nichts gemäß den Categorien.

Etwas.	Nichts.
1) In Absicht der Quantität. Alles, Viel, Eines.	Keines, Leerer Begrif ohne Gegenstand. Ens rationis. z. B. noumena.
2) In Absicht der Qualität. Realität, Etwas.	Negation, Nichts, leerer Gegenstand eines Begrifs, nihil privativum. z. B. Schatten, Kälte.
3) In Absicht der Relation. Subjectives Etwas. Reine Anschauung, Raum und Zeit.	Transcendentales Nichts, leere Anschauung ohne Gegenstand. Ens imaginarium. Raum und Zeit.
4) In Absicht der Modalität. Denkbar, Möglich.	Nicht denkbar, unmöglich, leerer Gegenstand ohne Begrif. Nihil negativum. z. B. Ein dreiseitiges Quadrat.

Der Transcendentalen Logik.

Zweiter Theil.

Transcendentale Dialektik.

Einleitung.

Es giebt überhaupt drei synthetische Wissenschaften a priori der reinen Vernunft, reine Mathematik, reine Naturwissenschaft und Metaphysik; die Möglichkeit der beiden erstern ist aus der Natur unsrer Sinnlichkeit und unsers Verstandes in der transcendentalen Aesthetik und Analytik dargethan worden, es fragt sich aber auch: Wie ist Metaphysik möglich? d. h. Wie gelangen wir zu Erkenntnissen von Objekten, die ganz außer dem Felde der Erfahrung liegen, da doch alle Begriffe und Grundsäze unsers Verstandes nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung anwendbar und gültig sind?

Unsre Vernunft fühlt einen unwiderstehlichen Hang, die Sinnlichkeit zu überfliegen; dieser Hang ist in ihrer Natur gegründet, so fern sie nehmlich ein Vermögen zu schließen ist, d. h. aus gegebenen Verstandesurtheilen neue zu bilden. Sie wirft sich freiwillig Fragen über Objekte auf, welche die Sphäre möglicher Erfahrung übersteigen, folglich auch aus derselben sich nicht beantworten lassen; ohngeachtet also eine Metaphysik als Naturanlage wirklich gegeben ist, deren Möglichkeit folglich auch nicht bezweifelt werden kann, so läst sich doch noch weiter fragen: Was befugt die Vernunft

zu solchen Fragen, und was haben ihre Schlüsse für objektive Gültigkeit? denn wenn ausgemacht ist, daß alle Begriffe und Regeln des Verstandes lediglich auf mögliche Erfahrung eingeschränkt sind, so ergiebt sich schon comparativ a priori, daß alle Schlüsse der Vernunft, wodurch sie Objekte außerhalb der Erfahrung zu erkennen hoft, auf leeren Schein und dialektische Sophismen hinauslaufen müssen.

Unsre Vernunft strebt durchaus nach Vollständigkeit und systematischen Zusammenhange ihrer Erkenntnisse, welche sie vergebens in dem Gebiet der Erfahrung sucht, folglich wird sie in die in ihrer Natur gegründete unvermeidliche Nothwendigkeit versezt, um ihr Bedürfniß zu befriedigen, die Erfahrung zu überfliegen, und außer derselben dasjenige Etwas zu suchen, welches sie zum lezten Träger einer Reihe von Erkenntnissen braucht; allein um so wichtiger ist es, die Vernunft auf ihre Schwäche zu verweisen, und das Grundlose ihrer vermeinten hyperphysischen Eroberungen aufzudeken, weil sie den Stof, welchen ihr der Verstand liefert, und welcher allein in Bezug auf mögliche Erfahrung Gültigkeit hat, unbefugter Weise auf Gegenstände außer der möglichen Erfahrung anwendet. Diejenige Wissenschaft, welche der Vernunft den Spiegel ihres Unvermögens vorhält, und den trüglichen Schein ihrer Schlüsse enthüllt, führt den Titel einer transcendentalen Dialektik.

Die transcendentale Dialektik hat es demnach mit der Aufdekung des transcendentalen Scheins zu thun; diesen muß man nicht mit dem logischen, oder empirischen, oder dem Schein der Trugschlüsse verwechseln, welcher lediglich

aus einer falschen Anwendung einer logischen Regel entspringt, und sogleich verschwindet sobald die Aufmerksamkeit auf die dem gegebenen Falle anpassende formale Regel geschärft wird. Nicht so beim transcendentalen Schein; dieser hat seinen Grund in der Vernunft selbst, d. h. in den subjektiven, nothwendigen Maximen derselben, und entsteht daher, weil sie diese Maximen zur Erweiterung ihrer Erkenntnisse, und um systematische Einheit in dieselben zu bringen, anwendet, folglich was blos subjektivisch in ihr ist, zu transcendenten Grundsäzen, d. h. zu solchen macht, welche die immanenten oder Naturgeseze niederzureissen und zu überfliegen gebieten. Diesen Schein kann die transcendentale Dialektik zwar aufdeken, und dadurch den Schaden abschneiden, welcher daher entspringt, aber ihn ganz zu vertilgen, ist über ihr Vermögen, weil sie es mit einer uns natürlichen und darum unvermeidlichen Illusion zu thun hat.

Der Zeit nach beginnt unsre gesammte Erkenntniß mit der Erfahrung: Sinnliche Eindrüke geben dem Verstande einen materiellen Stof zur Bearbeitung, und die Vernunft, als das lezte und höchste Erkenntnißvermögen sucht in das, was der Verstand nach seinen subjektiven formalen Regeln bearbeitet hat, systematische Einheit nach gewissen Prinzipien zu bringen. Wenn also der Verstand ein Vermögen der Regeln ist, so kann die Vernunft ein Vermögen der Prinzipien, oder synthetischer Grundsäze aus bloßen Begriffen heissen. Die Grundsäze des Verstandes waren nichts weniger als Prinzipien aus bloßen Begriffen, denn ihre Möglichkeit und Gültigkeit beruhte lediglich auf der Beziehung

ziehung derselben auf mögliche Erfahrung, folglich auf Anschauung; darum konnte auch kein einziger synthetischer Verstandessaz aus bloßen Begriffen bewiesen werden: Die Vernunft hingegen geht nicht geradezu auf mögliche Erfahrung, sondern allein auf den Verstand, und sucht den Erkenntnissen desselben aus bloßen Begriffen systematische Einheit zu geben, welche darum Vernunfteinheit genannt werden kann; Oder: der Verstand äußert sich im Verstehen der Erfahrung, und die Vernunft im Begreifen und Classificazieren der Verstandeserkenntnisse: Folglich verhält sich die Vernunft zum Verstande, wie dieser zur sinnlichen Anschauung.

Der logische Gebrauch der Vernunft besteht in Schlüssen, d. h. in Urtheilen (Consequenz) vermittelst der Subsumtion ihrer Bedingungen (Untersaz) unter eine allgemeine Regel (Obersaz); denn in jedem Vernunftschluß ist ein Saz, welcher zum Grunde liegt, ein anderer, (die Folgerung) welcher aus jenem gezogen, oder unter den Obersaz subsumiert wird, endlich die Consequenz oder Schlußfolge, wodurch die Wahrheit des leztern mit der Wahrheit des ersten verknüpft ist. Gründet sich die Wahrheit des geschlossenen Urtheils auf Identität mit dem Obersaz, so daß es keines dritten vermittelnden Urtheils bedürfte, so ist der Schluß unmittelbar, und sollte Verstandesschluß (Urtheil) heissen, im entgegengesezten Fall aber, wenn der Untersaz nicht entbehrt werden kann, Vernunftschluß. Folglich macht das Verhältniß, welches der major als die Regel zwischen einer Erkenntniß und ihrer Bedingung dem minor vorstellt, die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse aus, und weil

alle Urtheile, sofern sie ein Verhältniß der Erkenntnisse zu unserm Verstande ausdrüken, entweder categorische, oder hypothetische, oder endlich disjunktive sind, so wird es auch eine ähnliche dreifache Form aller möglichen Vernunftschlüsse geben.

Allein es ist einleuchtend, daß die Vernunft es in ihrem logischen Gebrauch lediglich mit Begriffen und Urtheilen des Verstandes zu thun hat, folglich blos darauf abzwekt, gegebene Erkenntnisse in eine logische Form und unter systematische Einheit zu bringen. Welche Frage ist daher natürlicher als folgende: Läst sich die Vernunft, so wie der Verstand und die Sinnlichkeit isolieren, und ist sie wie diese eine eigne Erkenntnißquelle, oder ist sie ein bloßes subalternes Vermögen, die Verstandeserkenntnisse systematisch zu klaßifizieren? Mit andern Worten: Enthält die reine Vernunft, das heist, die Vernunft an sich, a priori synthetische, objektiv gültige Grundsäze, und welches sind diese Prinzipien?

Zuförderst muß bemerkt werden, daß der Vernunftschluß nicht unmittelbar auf Anschauung, sondern auf Verstandesbegriffe und Urtheile geht, um diese unter Regeln zu bringen. Eben darum kann Vernunfteinheit nicht Einheit möglicher Erfahrung, wie die Verstandeseinheit seyn, und wenn folglich unsrer Vernunft synthetische Grundsäze a priori als formale Bedingungen derselben zum Grunde liegen, so müssen sie wesentlich von den reinen Verstandesregeln unterschieden seyn, und auch eine ganz andere Deduktion erfordern. Da nun die Vernunft in allen ihren Schlüssen ei-

nen

nen andern Zwek hat als zu einer bedingten Erkenntniß die Bedingung zu suchen, so fern sie nehmlich ein Urtheil (Consequenz) vermittelst der Subsumtion seiner Bedingung (Untersaz) einer allgemeinen Regel (Obersaz) unterwirft, so kann sie, weil sie zu dieser Regel wieder eine Bedingung suchen muß, in ihrem logischen Geschäft der Vernunfteinheit nur bei dem Unbedingten enden; wenigstens ist ohne die Voraussezung einer solchen Totalität in der Reihe der Prämißen kein Urtheil für die Vernunft a priori möglich: Folglich lautet der allgemeine der Vernunft eigenthümliche Grundsaz: Zu der bedingten Erkenntniß des Verstandes durch Prosyllogismen das Unbedingte zu finden, wodurch die Einheit derselben vollendet wird. Aber diese logische Maxime kann nur durch folgende Voraussezung ein Prinzip der reinen Vernunft werden: Daß, wenn das Bedingte, gegeben ist, auch die ganze Reihe der unter einander geordneten Bedingungen, welche Reihe folglich selbst unbedingt ist, gegeben sey. Daß aber dieses oberste Prinzip der reinen Vernunft, synthetisch sey, ist offenbar, denn in dem Bedingten liegt zwar eine analytische Beziehung auf eine Bedingung, aber nicht auf das Unbedingte, welches erst hinzu kommt. Die aus diesem Prinzip entspringenden Begriffe und Grundsäze werden aber nicht wie die des Verstandes immanent oder auf mögliche Erfahrung eingeschränkt, sondern transcendent seyn, d. h. es wird von ihnen keine empirische Anwendung auf Erscheinungen gemacht werden können, weil die Objekte, worauf sie sich beziehen, außerhalb der Sphäre möglicher Erfahrung liegen.

I.

Von den Ideen, oder Begriffen der reinen Vernunft.

Die Totalität der Bedingungen, oder das absolut Unbedingte ist also der allgemeine, nicht blos reflektierte, sondern geschlossene Begrif der reinen Vernunft, welchen sie nach ihren subjektiven Maximen auf eine nothwendige in ihrer Vernunft begründete Art erzeugt. Dieses Unbedingte umfaßt zwar alle Erfahrung, kann aber niemals selbst ein Gegenstand der Erfahrung seyn, denn alle Vernunftbegriffe gehen auf das Ganze der möglichen Erfahrung, welches als solches, weder von den Sinnen angeschaut, noch von dem Verstande erkannt, sondern lediglich von der Vernunft geschlossen wird.

Plato brauchte den Ausdruk: Idee zur Bezeichnung solcher Begriffe, welche nicht nur von den Sinnen nicht erborgt sind, sondern selbst die Verstandesbegriffe, welche Aristoteles Categorien nannte, übersteigen, sofern nehmlich nirgends in der Erfahrung ein ihnen correspondierender Gegenstand anzutreffen ist. Weil nun die Totalität der Bedingungen, oder das Unbedingte, wornach die Vernunft strebt, ebenfalls über aller Erfahrung ist, so können auch die Vernunftbegriffe, welche auf dieses Unbedingte gehen, unter der Autorität Platos, Ideen genannt werden. *)

Ver-

*) Wollte man nach dem Bisherigen eine durchaus vollständige Tafel aller menschlichen Vorstellungen verzeichnen, so würde sie also entworfen werden müssen:

Vorstellung, repraesentatio.

Vorstellung mit Bewußtsein, perceptio.

Subjektiv: Empfindung, sensatio. Objektiv: Erkenntniß, cognitio.

Anschauung, intuitus — Begrif, conceptus.

Innere, Aeußere. Empirischer, Reiner.

Verstandes-Begrif, notio.

Vernunft-Begrif, Idee.

Eine Idee ist demnach ein Begrif des Unbedingten, so fern er den Grund der Synthesis des Bedingten enthält, dessen Objekt seiner Totalität nach schlechterdings nicht sinnlich angeschaut, folglich auch in keiner möglichen Erfahrung wahrgenommen werden kann, weil der Idee das correspondierende Schema der Sinnlichkeit fehlt, welches zur Möglichkeit einer Vorstellung von einem sinnlichen Gegenstand unnachläßige Erforderniß ist. Die subjektive Realität derselben beruht auf dem Bedürfniß der Vernunft, systematische Einheit in die Reihe der Bedingungen zu bringen; so fern die Vernunft durch ihre Schlüsse diesen Zwek erreicht, so haben auch die Ideen subjektive Realität; Was aber ihre objektive Realität, d. h. die Erkenntniß ihrer Gegenstände betrift, so muß man auf die Deduktion derselben Verzicht thun, weil sie nur Ideen sind, d. h. weil ihnen, als Begriffen von einem Maximum nirgends ein Gegenstand in der möglichen Erfahrung correspondieren kann; denn zu einer objektiven Deduktion der Ideen würde erfordert, daß in der Sinnen oder Verstandeswelt wirkliche den Vernunftbegriffen völlig entsprechende Objekte angetroffen werden könnten, so wie die Categorien nur allein dadurch erst objektive Realität erhielten, daß Gegenstände der Anschauung unter sie subsumiert werden können. Auch müste die Maxime der Vernunft in ihrem logischen Gebrauch, zu der bedingten Erkenntniß das Unbedingte zu suchen, in der Formel: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen, folglich das Unbedingte gegeben, nicht blos subjektiv für die Vernunft, sondern objektiv von den Gegenständen, den Bedingungen selbst, folglich

lich als ein constitutives, und nicht blos regulatives Prin-
cip gelten, d. h. das Unbedingte dürfte nicht bloße Vor-
stellung seyn, welches die Vernunft nach einer so nothwen-
digen Maxime annimmt, aber lediglich für sie subjektive
Realität hat, sondern es müste in den Objekten selbst lie-
gen; dann würden die Ideen richtig geschlossene (concep-
tus ratiocinati) und nicht leere vernünftelnde, durch einen
Schein des Schließens erschlichene (conceptus ratioci-
nantes) Begriffe seyn.

Ohngeachtet nun dem Vernunftprinzip des Unbeding-
ten keine objektive Gültigkeit zum constitutiven Gebrauch,
um Objekte dadurch zu bestimmen, gestattet werden darf,
weil in dem Felde der Erfahrung nirgends ein Gegenstand
anzutreffen ist, worauf die Vernunftideen bezogen, folglich
realisiert werden könnten, so ist doch seine objektive Reali-
tät, wenn auch nicht zu deduzieren, doch eben so wenig zu
widerlegen, mithin der Begrif einer Idee, wie der eines
Noumenon problematisch und als Gränzbegrif für den
Verstand sogar unentbehrlich. Denn da wir nicht befugt
sind, die Bedingungen unsrer sinnlichen Erfahrung zu Be-
dingungen der Möglichkeit der Dinge selbst zu machen, und
dasjenige, was blos subjektivisch in uns ist, den Objekten
an sich unterzuschieben, so ist es auch nicht widersprechend,
daß die Ideen durch eine andere Anschauungsart gar wohl
Realität erhalten könnten. Wenn wir daher durch unsre
Vernunft auf Etwas geführt werden, von dem wir in der
Erfahrung vergebens das durchaus adäquate congruirende
Objekt suchen, welches wir jedoch zur Vollständigkeit unsrer

Ver-

Verstandeserkenntnisse nach einer uns subjektiv nothwendigen Vernunftmaxime vorauszusezen gezwungen werden, so ist dies ein problematischer Gränzbegrif von einem transcendentalen Gegenstande, der zwar positiv nicht erkannt, und also auch nicht dogmatisch bestimmt werden kann, aber doch zur systematischen Einheit unsrer Erkenntnisse und vielleicht auch zum Uebergange von den Naturbegriffen zu den praktischen, und um den moralischen Ideen Zusammenhang mit den spekulativen Erkenntnissen des Verstandes zu verschaffen, folglich zum regulativen Gebrauch äußerst wichtig und unentbehrlich ist. Daher kann man sagen: die absolute Totalität, oder das absolut Unbedingte ist nur eine Idee, d. h. ein Problem ohne Auflösung, aber auch ohne Widerspruch, welchem der Verstand annährend folgen kann, ohne doch hoffen zu dürfen, es ganz zu erreichen.

Da die Vernunftschlüsse auf der dreifachen Form der Relation im Urtheilen beruhen folglich entweder categorisch, oder hypothetisch oder endlich disjunktiv sind, so muß es auch drei Hauptbegriffe oder Ideen der Vernunft geben, welche mit den Categorien der Relation parallel laufen. Die Form der categorischen Vernunftschlüsse, welche durch Prosyllogismen bis zu einem Subjekt fortzugehen gebeut, welches nicht mehr Prädikat ist, führt auf die Idee des Unbedingten von den Bedingungen der Inhärenz, folglich auf das Substanziale oder auf ein absolutes Subjekt, in welchem alle Accidenzen als Prädikate inhäriren. Die Form der hypothetischen Vernunftschlüsse befiehlt, in der Reihe der Bedingungen der Dependenz bis zu einem Etwas auf-

zustei-

zusteigen, welches selbst nicht mehr bedingt ist, und erzeugt die Idee einer absoluten Einheit in der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen. Die Form der disjunktiven Vernunftschlüsse, welche in dem Fortgange zur Allgemeinheit aller Glieder der Eintheilung besteht, giebt die Idee von einem Unbedingten von den Bedingungen der Concurrenz, von einem Etwas, welches alle Eintheilungsglieder begreift, oder von einem Wesen, welches die Möglichkeit Alles dessen, was nur gedacht werden kann, enthält, und alle Realität in sich faßt. Die erste Idee oder das denkende Subjekt ist der Gegenstand der Psychologie, die zweite Idee, oder der Innbegrif der Erscheinungen (die Welt) ist der Vorwurf der Cosmologie, und die dritte endlich, oder das Wesen aller Wesen ist der Gegenstand der Theologie. Mithin giebt die reine Vernunft die Idee zu einer transcendentalen Psychologie (psychologia rationalis) zu einer transcendentalen Weltlehre (cosmologia rationalis) und endlich zu einer transcendentalen Gotteserkenntniß. (theologia rationalis.)

Uebrigens ist es der Vernunft lediglich um die absolute Totalität der Synthesis in Absicht der Reihe der Bedingungen (der Inhärenz, Dependenz und Concurrenz) zu thun, was aber die absolute Totalität des Bedingten betrift, so liegt diese ganz außer ihrem eigentlichen Zwek. Endlich da die reine Vernunft ihrer Natur nach sich nicht gerade zu auf Gegenstände in der Erfahrung, sondern auf die Verstandesbegriffe als ihre Materie bezieht, so sind ihre Ideen auch eigentlich nichts anders als bis zum Unbedingten erhöhte Categorien.

2.

Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft.

a) Von den Paralogismen derselben in Absicht ihrer ersten Idee von dem absoluten Subjekt.

Es giebt eine doppelte Art von Paralogismen, einen logischen und einen transcendentalen: Beide verleiten zum Irrthum, oder enthalten Schein, nur liegt die Quelle desselben bei dem logischen Paralogism lediglich in der Form eines Vernunftschlusses, bei dem transcendentalen hingegen in der Natur der Vernunft selbst; Jener kann ganz aufgehoben, dieser zwar aufgedekt, aber darum nicht auch vernichtet werden.

Nach demselben schließt die Vernunft von dem transcendentalen Begrif des Subjekts der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjekts selbst, von dem sie doch keinen Begrif hat. Denn unser Verstand ist an die subjektive Form gebunden alles nur discursiv, durch Begriffe zu denken, Begriffe aber sind Prädikate möglicher Urtheile, folglich bleibt das absolute Subjekt für uns unerkennbar, indem jedes Subjekt, welches wir den Prädikaten eines Dinges unterschieben wollen, selbst wieder Prädikat ist, und zu den Accidenzen gehört. Sofern nun aber alle Prädikate des innern Sinnes auf das Ich denke eine unmittelbare und nothwendige Beziehung haben und die Vorstellung des Selbstbewustseins, oder des Ich nicht als Prädikat eines anders Subjekts angesehen werden kann, so scheint es als ob die Vollständigkeit in der Beziehung unsrer Gedan-

Gedanken als Prädikate auf ein Subjekt, d. h. auf das Substanziale unsers denkenden Wesens nicht blos Idee, sondern selbst in der Erfahrung gegeben sey, und daß die Idee des Ich, des Ich denke, bin Substanz, oder des absolut denkenden Subjekts nicht nur subjektive, sondern auch objektive Realität habe, und mithin uns auch berechtige, dasjenige was die Idee als solche enthält, dem vermeinten gefundenen Objekt derselben beizulegen, und solchermaßen unsre Erkenntniß über alle Erfahrung zu erweitern. Denn der Begrif oder das Urtheil: Ich denke, ist das Vehikel aller Begriffe überhaupt, und folglich auch der transcendentalen, und muß darum auch selbst transcendental seyn; abstrahiert man nun von aller Erfahrung, welche das Ich in concreto bestimmt, und sieht man lediglich auf das Ich in abstracto, und was aus diesem Begrif, so fern er allem Denken zum Grunde liegt, gefolgert werden kann, so hat es das Ansehen, als ob eine eigene Wissenschaft unter dem Titel einer rationalen Psychologie möglich wäre, welche von allem, was empirisch ist, keine Notiz nimmt, und das reine, Ich denke, zu ihrem Thema hat, um aus diesem Text neue Erkenntnisse zu entwikeln, welche sämmtlich transcendental sind, und das Vermögen der Erfahrung weit übersteigen.

Aus der einfachen und an sich völlig an Innhalt leerer Vorstellung des Ich als eines bloßen transcendentalen Subjekts der Gedanken, von welchem wir überall nichts bestimmen können, so bald wir von seinen Prädikaten, den Gedanken abstrahieren, entsteben nun vier Paralogismen der transcendentalen Seelenlehre:

1) Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subjekt aller Prädikate ist, und daher nicht selbst wieder Prädikat seyn kann, heist Substanz; Ich als denkendes Wesen bin das bestimmte Subjekt aller meiner möglichen Urtheile, als meiner Prädikate, und die Vorstellung von Mir kann also nicht wiederum als Prädikat von Etwas anderem gedacht werden; folglich bin Ich, als denkendes Wesen, eine Substanz.

2) Dasjenige Ding, dessen Handlung nicht als Aggregat der Handlungen vieler Dinge angesehen werden kann, ist einfach; nun aber ist das Ich der Apperception in jedem Denken, als meinen Handlungen ein Singular, der nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgelöst werden kann, weil jeder Gedanke auf einmahl gedacht wird; folglich ist das Ich einfach und nicht zusammengesezt, eben darum aber auch incorruptibel.

3) Dasjenige, was sich seiner numerischen Identität in verschiedenen Zeiten bewust bleibt, ist Eine Person, nun bin Ich mir bewust, daß bei allem Wechsel meiner Prädikate (Vorstellungen) Ich noch immer dasselbe Ich bin, welches Ich vorher war, folglich bin Ich Eine Person.

4) Dasjenige, dessen Dasein unmittelbar wahrgenommen wird, existiert unbezweifelnd gewiß, was hingegen nur mittelbar wahrgenommen und als Ursache gegebener Wahrnehmungen unsicher geschlossen wird, hat eine ungewisse Existenz; nun gewahre Ich lediglich das Dasein meines eignen denkenden Subjekts, oder meines Ichs unmittelbar, zu dem Dasein der Gegenstände außer mir hingegen

gelange

gelange ich nur erst durch einen Schluß, folglich nicht unmittelbar, sondern durch eine vermittelnde Vorstellung: also ist das Dasein meines Ichs ausschließungsweise allein gewiß und alles andere auser mir hat eine zweifelhafte Existenz.

So bildet sich aus der nur problematisch gedachten Vorstellung des Ich oder des Urtheils Ich denke eine eigene theoretische Wissenschaft a priori über unsre Seele unter dem viel versprechenden Titel einer rationalen transcendentalen Psychologie, welche die Erfahrungssphäre überfliegt, und nichts geringers als die Substanzialität, Einfachheit, Incorruptibilität, Persönlichkeit und gewisse über allen Zweifel erhabene Existenz unsers denkenden Ich zu beweisen sich anmaßt. Allein diese vermeinten Besizungen in dem hyperphysischen Eldorado sind leere erdichtete Eroberungen, womit die Vernunft sich brüstet, weil die Schlüsse durch welche sie ihr Eigenthumsrecht auf jene neuen Entdekungen zu deduciren hoft, auf lauter Paralogismen, d. h. auf Schlüsse hinauslaufen, welche der Form nach unrichtig, und also ungültig sind. Durchgängig wird nehmlich im Obersaz von einem Wesen geredet, welches überhaupt und in jeder Rükficht, folglich auch, so wie es in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht wird: im Untersaz hingegen ist nur von demselben Wesen die Rede, so fern es sich selbst als Subjekt, blos relativ auf das Denken und die Einheit der Apperception, aber nicht auch in Beziehung auf die Anschauung, in welcher es als Objekt zum Denken gegeben wird, betrachtet, folglich wird per sophisma figuræ dictionis die Consequenz gefolgert. In beiden Prämissen wird das Den-

ken in sehr verschiedener Bedeutung genommen, im Obersaz, wie es auf ein Objekt überhaupt geht, folglich auch, wie es in der Anschauung gegeben werden mag, im Untersaz aber, wie das Denken in Beziehung auf das Selbstbewustsein, mithin als blosse Form besteht; im Obersaze ist von wirklichen Dingen die Rede, im Untersaz wird von allen Objekten abstrahiert, und vom Denken als einer Modifikation eines Subjekts geredet, daher die Consequenz allen Regeln der Logik entgegen ist. Aus dem leeren Begrif eines Dinges, welches nicht als Prädikat, sondern als Subjekt existierend gedacht wird läst sich noch nicht die objektive Realität des Dinges selbst erweisen, dazu wird durchaus erfordert, daß der Begrif den Bedingungen der Erfahrung gemäß sey; allein in unsrer innern Anschauung ist gar nichts Beharrliches anzutreffen, wodurch der Begrif von dem Ich als Substanz realisiert werden könnnte, und das Ich ist lediglich das Bewustsein meines Denkens. Oder gesezt, das Ich wäre eine reine Anschauung a priori, dann hört es auf, ein Gegenstand zu seyn, und wird leere Form der empirischen Anschauung, — oder es wäre eine empirische Anschauung, dann geht aber alle rationale Psychologie verloren, und das Ich wird ein lediglich empirischer Gegenstand, oder endlich es wäre ein Begrif, um ein Objekt dadurch zu denken, dann verschwindet die Substanzialität des Ich, weil Begriffe Prädikate von möglichen Urtheilen sind, und das vermeinte absolute Subjekt aller unsrer Gedanken könnte auch als Prädikat in Etwas anderem existieren; folglich bleibt nichts übrig, als daß das Ich, weil es weder reine noch empirische Anschauung, noch endlich im Begrif

seyn

seyn kann, das bloſſe Bewuſtſein unſers Denkens seyn muß, welches alle unſre Vorſtellungen begleitet und zum Denken und Erkennen irgend eines Subjekts ſchon voraus geſezt werden muß, aber von mir nicht ſelbſt als ein Objekt erkannt werden kann, weil es an der nothwendigen Bedingung fehlt unter welcher allein die Categorie der Subſtanz auf Mich Selbſt Anwendbarkeit und Gültigkeit erhalten würde, und ſo fällt dann auch die objektive Realität des Begrifs einer Subſtanz, ſo fern dieſer dem Ich zukommen ſoll, gänzlich hinweg.

Erſter Paralogism auf die Subſtanzialität der Seele.

Dasjenige, deſſen Vorſtellung das abſolute Subjekt aller Prädikate iſt, folglich nicht ſelbſt wiederum Prädikat ſeyn kann, heiſt Subſtanz: Ich als denkendes Weſen bin das beſtimmende Subjekt aller meiner möglichen Vorſtellungen, als meiner Prädikate; folglich kann das Ich nicht Prädikat von Etwas anderem, ſondern muß Subſtanz ſeyn.

Im Oberſaze wird das Prädikat, Subſtanz, ohne alle Rükſicht auf die Bedingungen der Erfahrung gebraucht, und ſagt daher einen lediglich logiſchen Begrif von einem Etwas aus, welches nicht als Prädikat, ſondern als Subjekt gedacht werden muß: ſoll daher der Schluß der Form nach richtig und gültig ſeyn, ſo muß in der Conſequenz das Prädikat Subſtanz nicht mehr bedeuten als im Oberſaze, folglich als ein bloſſer logiſcher Begrif ohne objektive Realität, und der ganze Schluß ſagt dann weiter nichts als: die Seele iſt eine logiſche Subſtanz; was aber ihre reale Subſtanzialität betrift, ſo bleibt dieſe völlig unentſchieden. Zu dem

leztern wird Etwas beharrliches in ihr erfordert, welches aber in keine Wahrnehmung kommt, denn obgleich bei dem Wechsel der Modificationen unsers innern Sinnes das Ich immer dasselbe bleibt, folglich Beharrlichkeit zu haben scheint, so ist es doch kein Gegenstand der Wahrnehmung, weil Ich mir die Anschauung Meiner Selbst als in Ansehung der Funktion des Denkens bestimmt, bewust seyn müste. Denn nicht das Bewustsein des Bestimmenden sondern des Bestimmbaren Selbst, d. h. meiner eignen innern Anschauung, so fern das Mannigfaltige derselben nach den allgemeinen Bedingungen der Einheit der Apperception im Denken verbunden werden kann, ist das Objekt. Wenn also auch alle Vorstellungen eine nothwendige Beziehung auf das Ich als ihr Subjekt haben, so ist doch die Vorstellung dieses Subjekts völlig leer von einer Anschauung, und daher auch kein Begrif von einem Gegenstande, so bald man die innern Bestimmungen, d. h. die Prädikate dieses Subjekts in Gedanken aufhebt, und es läst sich an nichts wahrnehmen, daß das Ich eine bleibende, stehende, oder beharrliche Anschauung sey, in welcher die innern Bestimmungen wechseln, indem die Form des innern Sinnes die Zeit, selbst nichts bleibendes hat, und blos dazu dient, den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber das Bestimmbare selbst an ihr zu erkennen.

Zweiter Paralogism auf die Einfachheit der Seele.

Dasjenige dessen Handlung nicht als Aggregat vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist einfach: Nun aber ist das Ich der Apperception in jedem

Denken,

Denken, als meinen Handlungen ein Singular, der nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgelöst werden kann, weil jeder Gedanke auf einmal gedacht wird; folglich ist das Ich einfach, und nicht zusammengesezt, und daher auch incorruptibel.

In dem Obersaz ist von einem Wesen die Rede, welches in Absicht der Einheit seiner Handlung, aber nicht seiner Realität nach einfach ist, soll also der Schluß richtig und gültig seyn so darf das: Also ist das Ich einfach, in der Consequenz ebenfalls nicht mehr aussagen als: das Ich faßt kein Mannigfaltiges in sich, sondern ist absolute logische Einheit; was dagegen die reale Einfachheit betrift, so bleibt diese durch diesen Schluß völlig problematisch, und unentschieden. Wenn man voraussezt, daß viele Vorstellungen nicht unter mehrere denkende Subjekte vertheilt werden können, und man daher auf die absolute Einheit des denkenden Subjekts folgert, in welchem sie enthalten seyn sollen, so läst sich dies weder aus der Erfahrung, noch aus den Begriffen durch Analysin rechtfertigen; denn die Anschauung ist nicht im Stande, uns eine unmittelbare Vorstellung von dem Einfachen zu geben, und Erfahrung kann eben so wenig Nothwendigkeit bei sich führen, was aber die Begriffe anbelangt, so ist gar nichts contradictorisches in dem Argument ad hominem, daß die collektive Einheit der Vorstellungen in Einem Gedanken sich auf collektive Einheit mehrerer Subjekte beziehen könne. Wollte man dagegen einwenden, daß, wenn gleich das Ganze Eines Gedankens als Aggregat mehrerer einzelner Vorstellungen unter eben so viele

Subjekte vertheilt werden könne, doch unmöglich das subjektive Ich in uns, welches alles unser Denken begleitet, sich zertheilen und zerlegen lasse, sondern Einheit haben müsse, so ist dies, versteht man blos logische Einheit, völlig wahr, gilt aber auch nur von Vorstellungen, und deutet lediglich auf das eigentliche Subjekt, dem alles Bewußtsein inhäriert, als auf ein unbekanntes Etwas = x hin.

Die Consequenz: Ich bin einfach ist demnach nur logisch wahr, und eben darum tautologisch, ohne das geringste über die reale Einfachheit meines Subjekts auszumitteln; dazu würde erfordert, daß in jenem Saze ein Criterion läge, um die Seele von der Materie zu unterscheiden, und die Gewißheit ihrer Incorruptibilität zu begründen, welches aber vergebens in ihm gesucht werden dürfte, denn obgleich das Ich als ein Gegenstand des innern Sinnes, so fern es denkt, nicht materiel seyn kann, weil alles, was zur Materie gehört, nur eine Erscheinung für den äussern Sinn ist, so kann man zwar sagen: Ich, das denkende Subjekt, bin nicht Materie, d. h. kein Gegenstand äusserer Anschauung, aber wie wenn das transcendentale intelligible Substrat der Gedanken mit dem Substrat der äussern Erscheinungen, wodurch unser Sinn so afficiert wird, daß wir vom Raume, Figur, Ausdehnung, Dichtigkeit, Materie u. s. w. Vorstellungen erhalten, völlig einerlei wäre? — Denn obgleich durch die Art, wie unser äusserer Sinn afficiert wird, die Vorstellungen des Ausgedehnten, Zusammengesezten, Materiellen in uns entstehen, so könnte doch das Substrat dieser Vorstellungen einfach an sich selbst seyn, und

folglich

folglich würde einer und eben derselben Substanz in Ansehung des äussern Sinns Ausdehnung, in Ansehung des innern Sinnes das Denken zukommen, oder sie würde zugleich zusammen gesezt und materiel auf der einen, und denkend und einfach auf der andern Seite seyn. Man sieht daraus also, wie unfruchtbar und leer an Innhalt der Saz ist: Ich bin eine einfache Substanz; denn um das transcendentale intelligible Substrat der Modificationen des innern Sinnes (der Gedanken) von dem Substrat der äussern Erscheinungen oder der Materie innerlich zu unterscheiden, oder um sie im entgegensezten Falle beide für Eins zu halten, giebt er uns keinen einzigen Wink, und das wahre Subjekt bleibt uns in Absicht seiner Einfachheit völlig unbekannt = x.

Mit dem Paralogism auf die reale Einfachheit der Seele fallen auch alle Beweise für die Beharrlichkeit und Incorruptibilität derselben hinweg, so fern sie auf jene gebaut sind und verwandeln sich in leere Trugschlüße. Wenn man daher sagt: Ein einfaches Wesen kann nicht aufhören zu seyn, weil es nicht vermindert und so nach und nach in das Nichts übergehen und verschwinden könne, so bedenkt man nicht, gesezt so gar man gebe zu, die Seele sey eine einfache Substanz, daß sie als solche zwar keine extensive Größe, d. h. ein Mannigfaltiges ausser einander enthalten könne, aber doch eine intensive Größe, einen Grad der Realität durchaus haben müsse, welcher durch unendlich viel niedere Grade bis zur Negation hinabsinken, und in das Nichts übergehen kann. Allein selbst die Einfachheit als reale Bestimmung unsers denkenden Subjekts ist höchstens problematisch,

tisch, und kann niemals als Vordersaz in einem categorischen Urtheile gebraucht werden, um die Unvergänglichkeit der Seele daraus zu folgern, allenfalls zu einem hypothetischen Urtheile: Wenn die Seele einfach ist, so muß sie unvergänglich seyn.

Dritter Paralogism auf die Persönlichkeit.

Dasjenige, was sich seiner numerischen Identität in verschiedenen Zeiten bewust bleibt, ist Eins, Eine Person: Nun bin Ich mir bewust, daß bei allem Wechsel meiner Prädikate oder Accidenzen (der Vorstellungen) Ich noch immer dasselbe Ich bin, welches Ich vorher war, folglich bin Ich Eine Person.

Es ist freilich richtig, daß mit meinem Bewustsein zugleich die Identität meines Selbst verbunden ist, welche alle successive Bestimmungen nothwendig begleitet, denn ein solches logisches Subjekt würde kein Gedanke mit dem andern in Zusammenhang stehen können, allein diese Identität des Ich ist sehr verschieden von der objektiven Identität meiner Seele, die mir als einem Objekt zukommen soll. Denn das Ich könnte und würde immer dasselbe logische Subjekt bleiben, wenn es auch mit allen seinen Bestimmungen oder Zuständen (Gedanken) in einer Reihe anderer Substanzen überflöße, von denen die eine immer wieder der andern ihre in und mit dem Selbstbewustsein verknüfte Vorstellungen mittheilte, die lezte Substanz würde sich dann aller Zustände (Vorstellungen) der in der Reihe vor ihr liegenden Substanzen bewustsein, und das Ich würde alle diese Substanzen durchwandert haben, und in der lezten gleichsam einen Ruhe-

punkt

punkt finden, woraus wollte man nun die Persönlichkeit des Ich beweisen, da hier offenbar numerische Verschiedenheit vorhanden ist? Folglich besteht auch unsre Persönlichkeit nicht in der Anschauung von Etwas Beharrlichem, sondern in einer nothwendigen Verknüpfung der Bestimmungen unsers denkenden Subjekts (welches selbst uns unbekannt bleibt,) durch die Apperception. —

Vierter Paralogism auf den empirischen Idealism.

Dasjenige, dessen Dasein unmittelbar wahrgenommen wird, existiert gewiß, was aber nur mittelbar wahrgenommen, oder was nur als Ursache gegebener Wahrnehmungen unsicher geschloßen wird, hat eine ungewisse Existenz: Nun nehmen wir aber blos dasjenige, was in uns selbst vorgeht, mithin unsre eigne Existenz unmittelbar wahr, und gelangen zu dem Dasein äusserer Gegenstände nur durch einen Schluß, folglich ist auch alle Wahrnehmung und Gewißheit lediglich auf das: Ich bin, eingeschränkt.

Auf das Dasein desjenigen, was nicht in, sondern auser mir ist, kann ich blos aus meiner innern Wahrnehmung schließen, indem ich diese leztere als Wirkung von Etwas betrachte, dessen nächste Ursache ausser mir ist. Allein der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf die bestimmte Ursache ist jederzeit unsicher, weil eine Wirkung aus mehreren Ursachen erfolgen kann, und es bleibt daher problematisch, ob die Ursache von den äussern Gegenständen in oder ausser mir sey? Hält man die Gegenstände, so wie sie uns erscheinen, für Objekte an sich selbst, die sich wirklich ausser uns

und

und nicht in uns als Vorstellungen befinden, so würde auch ihr Dasein zweifelhaft seyn, wie die Vernunft nach dem angeführten Paralogism schloß; denn unser äussere Sinn ist so geformt, daß alle Gegenstände desselben im Raume nothwendig erscheinen, daher entsteht die Illusion, daß man den Raum mit allen Gegenständen, die er befaßt, für Dinge an sich hält, die nicht blos subjektivisch auf unsre Sinnlichkeit, sondern an sich selbst ausser uns existierten. Allein Raum und Zeit und alles was wir in beiden anschauen sind blosse subjektive Vorstellungen in uns, Modifikationen des in uns denkenden Subjekts, und nur das empirische Criterion des Zusammenhangs derselben, und ihrer Verknüpfung nach allgemeinen Erfahrungsgesezen kann ihnen objektive Realität geben. So fern aber die äussern Gegenstände Vorstellungen in uns sind, so müssen wir auch das Dasein derselben eben so unmittelbar als dasjenige Unsrer Selbst wahrnehmen; folglich erkennen wir so wohl unser eigenes Dasein der Dinge ausser uns lediglich durch das Selbstbewusstseln, freilich beide nur als Erscheinungen deren wahre Substrate nicht in unsre Wahrnehmung kommen, und uns also völlig unbekannt bleiben. Im entgegengesezten Falle, wenn man die Körper so wohl als unsre Seele für etwas mehr als Erscheinungen halten wollte, so wäre das Dasein beider zweifelhaft, weil das unbekannte Etwas, welches als Substrat unsrer innern Anschauung zum Grunde liegt, eben so wenig als das Substrat der äussern Anschauung wahrgenommen werden kann, und weil wir in Absicht des Daseins beider nur als auf Ursachen von ihren Wirkungen (der innern und äussern Wahrnehmung) schließen können, ohne doch einen

Unter-

Unterschied zwischen Materie und Denkkraft zu kennen, so bald man sie als Dinge an sich ohne Rükſicht auf unſre Sinnlichkeit ansieht.

Man darf daher weder lauter denkende Wesen, noch lauter Materie, sondern man muß beide, alle Erscheinungen für den innern und äussern Sinn, d. h. als 2 verschiedene Vorstellungsarten von Gegenständen annehmen. Wer das Dasein der äusseren Erscheinungen behauptet, ist ein empirischer Realist, wer es leugnet, ein empirischer Idealist; wer dem Raum und alles Mannigfaltige in demselben für Dinge an sich hält, welche völlig unabhängig von unserer Anschauungsart vorhanden sind, ein transcendentaler Realist; wer Raum und Zeit für bloße Bedingungen unsrer Anschauung ohne objective Realität, und das Mannigfattige in beiden Gegebene für Erscheinungen hält, deren wahre Substrate wir nicht kennen, ein transcendentaler Idealist; wer die Einfachheit und Persönlichkeit der Seele behauptet, ein Pneumatist; wer die Seele blos für Materie hält, ein Materialist; wer so wohl das Dasein der Materie als denkender Wesen annimmt, ein Dualist. Da nun nach dem vorhergehenden klar ist, daß der transcendentale Realism auf den empirischen Idealism führen und den Dualism so wohl als den Pneumatism und Materialism ausschließen muß, so kann kein anderer als der transcendentale Idealism, mit welchen sich der empirische Realism und Dualism sehr gut verträgt, der einzigewahre Lehrbegrif seyn.

Nach dieser Entwikelung wird sich auch am besten beurtheilen laßen, was von den Aufgaben über die Gemeinschaft

der

der Seele und des Körpers, über den Anfang dieser Gemeinschaft, über den Zustand der Seele vor der Geburt und nach dem Tode, und von den drei Systemen, des physischen Einflußes, der gelegentlichen Aßistenz und der vorher bestimmten Harmonie, so wie auch von den Traduzianism und Creatianism, welche der menschliche Scharfsinn für die Auflösung jener Fragen ersonnen hat, zu halten ist. Es scheint freilich räthselhaft, wie zwei so heterogene Dinge als Materie und Denkkraft in wechselseitiger Causalität mit einander stehen können, so daß die erstere in der leztern durch Bewegung Vorstellung, und diese in jener durch Vorstellung Bewegung hervorzubringen vermöge. Allein nach dem Bisherigen fällt alle Schwierigkeit dadurch hinweg, daß die Voraussezung, als ob Materie und Denkkraft zwei verschiedene heterogene subßantiale Wesen wären, und als ob beide eben so außer uns, wirklich an sich existierten, wie sie uns erscheinen, für eine bloße Illusion erklärt wird. Denn sofern die Materie nach der Quantität, wie sie uns erscheint, als Vorstellung nicht auffer sondern in uns vorhanden ist, ohngeachtet diese Vorstellung nach einer unvermeidlichen Täuschung durch den äußern Sinn als auffer uns existierend erscheint, so fällt alle Ungleichartigkeit zwischen Denkkraft und Materie hinweg, und der Saz: die Seele steht mit dem Körper in Verbindung, heist nichts weiter als: Vorstellungen des innern Sinnes sind mit Vorstellungen des äussern Sinnes verknüpft. Wie nun aber einem denkenden Subjekt auch äussere Anschauung beiwohnen könne, dies zu beantworten ist für uns absolute Unmöglichkeit; höchstens können wir die äussern Erscheinungen auf ein transcendentales

Etwas

Etwas beziehen, welches das Substrat und die Ursache derselben ist, allein dieses Etwas selbst bestimmen zu wollen, ist über unser Vermögen.

Eben so verwandeln sich die beiden Fragen: ob das denkende Subjekt schon vor aller Gemeinschaft mit einem Körper gedacht habe, und ob es nach Aufhebung aller Gemeinschaft mit einem Körper noch denken werde? In zwei andre Fragen, nehmlich: ob die Seele bevor sie der gegenwärtigen Form der Sinnlichkeit, alles im Raum anzuschauen, unterworfen wurde, dieselben Gegenstände, die sie jezt als Körper wahrnimmt, schon anders angeschaut habe, und ob sie, wenn sie von ihrer gegenwärtigen Form der Sinnlichkeit, wodurch sie alle Gegenstände im Raum anschaut, wird entbunden seyn, auf eine andre Art anschauen wird? Oder beide Fragen ist eine einzige aufgelöst: ob unsre Sinnlichkeit die einzig mögliche formale Bedingung ist, Dinge überhaupt anzuschauen, d. h. unmittelbare Vorstellungen von ihnen zu erhalten? Dieses läst sich nun weder bejahen noch verneinen, und ist daher lediglich problematisch.

Uebrigens untergräbt der transcendentale Idealism im geringsten nicht das trostvolle Vertrauen auf eine künftige Fortdauer nach diesem Leben, sondern hat vielmehr den negativen Nuzen, daß er uns vor dem Materialism verwahrt, mit welchem sich die Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit der Seele so wenig verträgt. Alle praktische Beweise, welche die Hofnung eines künftigen Lebens in uns bis zu einer fast moralisch gewissen Zuversicht erheben, bleiben in ihrem unveränderten Werthe; und wenn es wahr ist, daß in der

Natur jede Anlage, jede Kraft, jeder Antrieb zu seiner bestimmten intensiven Vollkommenheit reift, daß überall in der Natur Nichts Entbehrliches, Nichts Ueberflüßiges, Nichts Unzwekmäßiges, Nichts welches seine Bestimmung verfehlte, seyn kann, so darf auch der Mensch, der in diesem Leben bis zur höchst möglichen Cultur, deren er fähig ist, aufzusteigen, durch unzählige Hinderniße abgehalten wird, mit allem Fug analogisch noch ein künftiges Leben erwarten, wo jeder Keim, welcher hier verdämmt und niedergetreten ward, oder in der Entwikelung verkrüppelte, zu seiner vollen Blüthe und Reife gedeihen wird.

b) Von den Antinomien der reinen Vernunft in Absicht ihrer zweiten Idee von der absoluten Bedingung, oder dem Unbedingten einer Reihe.

Aller transcendentaler Schein der reinen Vernunft beruht auf drei dialektischen Schlüßen, deren Schema die Logik in drei Formen angiebt. Die erste Art dieser vernünftelnden Schlüße oder der categorische geht auf das absolute Subjekt aller Gedanken überhaupt, und war psychologisch. Die zweite Art nach der Analogie der hypothetischen Schlüße führt auf die Idee einer unbedingten Bedingung, oder einer Voraussezung ohne Voraussezung, durch welche die aufsteigende Reihe der Bedingungen (Erscheinungen) geschlossen wird, und ist cosmologisch; folglich gehen die Paralogismen auf die unbedingte Einheit der subjektiven Bedingungen aller Vorstellungen überhaupt, und die hypothetischen vernünftelnden Schlüße auf die Einheit der objektiven Bedingungen

gungen

gungen in den Erscheinungen, durch welche Schlüße der Vernunft so weit hinaufzusteigen sucht, bis sie auf eine Bedingung stößt, welche als das oberste Glied selbst unbedingt ist.

Eben darum wird es auch gerade so viel cosmologische Ideen geben als es nach der Tafel der Categorien Reihen von Bedingungen der Erscheinungen giebt, denn nur die Sinnlichkeit kann der Vernunft einen Stof geben, worauf sie ihre Schlüße stüzt, und ihre Ideen anwendet, daher leztere auch füglich Weltbegriffe im weitern Verstande heissen können, so fern man nehmlich unter Welt den Innbegrif der Erscheinungen versteht.

Durch die Categorien denken wir

1) Eine gereihte Synthesis gleichartiger Bedingungen, und zwar wiederum:

a) Der Quantität nach in Raum und Zeit. Beide sind zwar keine Aggregate, aber in der successiven Synthesis bestimmter Räume und Zeiten wird jedesmahl eine Reihe von Bedingungen vorgestellt, weil jeder bestimmte Raum einen andern, der ihn begrenzt, und jede gegebene Zeit eine verflossene, auf welche sie folgt, voraussezt.

b) Der Qualität nach. Das Reale im Raum und Zeit oder die Materie ist ein Bedingtes, so fern die Theile die Bedingungen des Ganzen ausmachen, und jeder Theil wiederum durch noch kleinere Theile bedingt ist.

2) Eine gereihte Synthesis ungleichartiger Bedingungen, nehmlich:

a) Der Relation nach. Ursach und Wirkung erhalten eine Reihe von Bedingungen.

b) Der Modalität nach. Alles was in Absicht seines Daseins zufällig ist, muß auch bedingt seyn.

Zu jeder Bedingung sucht die Vernunft wiederum die Bedingung, und zu der ganzen Reihe der Bedingungen, das Unbedingte. Nun findet sie aber in der Erfahrungserkenntniß, welche der Verstand ihr liefert immer nur lauter bedingte Bedingungen, und sie sich daher in die Nothwendigkeit versezt, um ihr Bedürfniß zu befriedigen, alle Reihenvorstellungen des Verstandes von der Sinnenwelt als absolut vollendet zu denken, weil in der vollendeten Reihe der Bedingungen, die keine höhere Bedingung weiter zuläst, das Unbedingte, warum es ihr zu thun ist, enthalten seyn muß. Folglich betreffen die cosmologischen Ideen die regressive Synthesis, und steigen immer vorwärts in antecedentia auf, statt daß die progressive Synthesis von dem Bedingten anheben und von Bedingung zu Bedingung in consequentia herabsteigen würde. Wenn sich die Vernunft mit dieser leztern ja befängt, so geschieht dies nicht wie bei der regressiven Synthesis nach einer nothwendigen Maxime, um einem gewissen unabzuweisenden Bedürfnisse Genüge zu leisten, sondern ist mehr ein blosser Luxus der Vernunft.

Nach den vier Titeln der Categorien, wenn man blos diejenigen aushebt, welche eine Reihe in der Synthesis des Mannigfaltigen enthalten, giebt es also auch eben so viel cosmologische Ideen:

Mathematische.

1) Quantität: die absolute Vollständigkeit der Zusammensezung des Gegebenen aller Erscheinungen in Raum und Zeit.

2) Qualität: die absolute Vollständigkeit der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung in Absicht auf seine Materie.

Dynamische.

3) Relation: die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt, so fern alles, was geschieht, eine Ursache, und die Ursache wiederum eine Ursache vorausseżt.

4) Modalität: die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung.

Die cosmologischen Ideen von der Vollständigkeit der Reihe gleichartiger Bedingungen, welche die Welt als ein mathematisches Ganzes seiner Größe nach betrachten, heissen transcendente Weltbegriffe; diejenigen aber, welche auf die Vollständigkeit der Reihe ungleichartiger Bedingungen gehen, und welche die Welt als ein dynamisches Ganzes in Absicht seines Zusammenhangs betrachten, heissen transcendente Naturbegriffe.

Das Unbedingte selbst kann man entweder als in der ganzen Reihe bestehend denken, so daß zwar alle Glieder bedingt, das Ganze aber unbedingt wäre, oder für einen Theil der Reihe selbst halten, dem alle übrigen Glieder untergeordnet sind. Im ersten Fall ist die Reihe a parte priori ohne

Gränzen, d. h. unendlich, und gleichwohl ganz gegeben, aber der Regreß kann darum noch nicht vollendet werden, und ist daher nur comparativ unendlich.

Im zweiten Falle ist das Unbedingte das oberste Glied in der Reihe und heist in Ansehung der verflossenen Zeit, Weltanfang, in Absicht des Raums, Weltgränze, in Absicht der Theile eines gegebenen Ganzen das Einfache, in Absicht der Ursachen, Freiheit, und in Absicht des Daseins zufällig existierender Dinge absolute Nothwendigkeit.

Nimmt man an, daß das Unbedingte in der ganzen Reihe enthalten sey, dann ist die Welt ohne Anfang in Absicht der Zeit, und ohne Gränzen dem Raum nach, dann ist alles in ihr zusammen gesezt, und die Causalität jeder Ursache ist so wie jedes Ding selbst in Absicht seines Daseins bedingt. Hält man dagegen die Reihe für bedingt, und nur das oberste Glied für unbedingt, dann hat die Welt einen Anfang und eine Gränze, dann ist alles zusammen gesezte in ihr einfach, dann giebt es eine unbedingte Causalität, oder transcendentale Freiheit, und irgend ein nothwendig existierendes Wesen.

Unsre Vernunft enthält für beide mögliche Arten, sich das Unbedingte zu denken, gleich voll wichtige Gründe, und anstatt daß der transcendentale Paralogism nur einen einsichtigen Schein hervorbrachte, so geräth die Vernunft, wenn sie ihre subjektive Maxime auf die Phänomenen Welt anwenden will, in lauter Widersprüche mit sich selbst, Antimonien genannt, indem sie vernünftelnde Lehrsäze ausspekuliert, die weder Bestättigung noch Widerlegung aus der Erfahrung

hoffen

hoffen und fürchten dürfen, und deren jeder an und vor sich betrachtet den Begriffen nach von allem Widerspruch frei ist, ja so gar in der Natur der Vernunft völlige Gewährleistung findet, nur daß leider der Gegensaz einen eben so beredten Vertheidiger an der Vernunft findet, weil er gleich starke und vollrichtige Gründe aufzuweisen hat. Die Untersuchung dieser unvermeidlichen Widersprüche, ihrer Quellen, und endlichen Resultate ist der Vorwurf der transcendentalen Antithetik, welche, wenn sie, ohne auf den Titel einer unpartheyischen Richterin Verzicht zu thun, keiner Parthey vor der andern den Vorzug geben könnte, wenigstens einen Versuch machen muß, ob sich nicht ein gütlicher Vergleich unter ihn stiften laße.

Erste Antinomie der transcendentalen Ideen.

Thesis: Endliche Größe.

Die Welt hat eine endliche Größe, folglich einen Anfang in der Zeit, und Gränzen im Raum.

Denn eine anfangslose Welt sezt eine abgelaufene Ewigkeit, oder eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände voraus. Weil nun aber die Unendlichkeit einer Reihe darinn besteht, daß sie durch successive Synthesis niemals vollendet werden kann, so ist eine verflossene Weltreihe unmöglich, und dadurch ihr Anfang als nothwendige Bedingung ihres Daseins erweisen.

Eine gränzenlose Welt wäre ein unendlich gegebenes Ganze von zugleich existierenden Dingen. Die Größe eines

unbegränzten Ganzen läst sich aber weder auf einmal anschauen, denn die Apprehension ist jederzeit successiv, noch durch die Synthesis seiner Theile, d. h. durch Messung, seiner Totalität nach vollenden; denn dies leztere erforderte eine unendliche Zeit, um die unendliche Menge gegebener coexistierender Dinge synthetisch zu durchlaufen, eine unendliche Zeitreihe aber kann niemals durch successive Synthesis vollendet werden, folglich ist die Welt in Absicht des Raums begränzt.

Antithesis: Unendliche Grösse.

Die Welt hat eine unendliche Grösse, folglich weder einen Anfang in der Zeit noch Gränzen im Raume.

Denn hätte die Welt einen Anfang, so müste eine Zeit vorhergehen, darinn die Welt nicht war, mithin eine leere Zeit; weil nun aber in einer solchen leeren Zeit kein Theil vor dem andern eine Bedingung des Daseins enthalten kann, d. h. weil in einer leeren Zeit kein Etwas angenommen werden kann, worauf ein ander Etwas erfolgen könnte, so kann auch die Welt nicht in der leeren Zeit entstanden seyn, folglich auch keinen Anfang haben, sondern muß in Absicht der vergangenen Zeit unendlich seyn.

Eine im Raum begränzte Welt müste in einem leeren Raum schweben, und die Dinge in der Welt würden nicht nur ein Verhältniß zu einander im Raum, sondern auch zum Raume haben. Weil nun aber der Raum blos die Form unsrer Anschauung, und kein Gegenstand, sondern ein transcendentales Nichts ist, und weil also ausser der Welt

als dem Innbegrif aller Erscheinungen weder ein Gegenstand der Anschauung noch ein Correlat, womit sie verglichen werden könnte, denkbar und anzutreffen ist, so würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raum ein Verhältniß von Allem zum Nichts, und die Gränzen der Welt gleichfalls — Nichts = o seyn; also ist die Welt sowohl der Zeit als dem Raum nach unendlich.

Zweite Antinomie.

Thesis: Endliche Theilung.

Jede zusammengesezte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und in der Welt ist alles einfach, oder besteht aus einfachen Wesen.

Denn sonst müste, wenn man alle Verbindung der Theile in Gedanken aufhebt, weder etwas Zusammengesetztes noch etwas Einfaches, mithin gar Nichts übrig bleiben. Entweder läst sich also alle Zusammensezung nicht aufheben, dann aber könnte das Zusammengesezte nicht wiederum aus mehrern Substanzen bestehen, welche blos durch zufällige Relation verbunden sind, und das sogenannte Zusammengesezte müste selbst einfach sey; oder wenn man die Zusammensezung der Substanzen zu Einem Ganzen in Gedanken trennen kann, so muß nach der Trennung Etwas Beharrliches, welches ohne alle Zusammensezung mit Etwas anderem besteht, folglich Etwas Einfaches übrig bleiben. Alle Dinge in der Welt bestehen demnach aus einfachen Wesen und ihre Zusammensezung ist nur ein äusserer Zustand.

Antithesis: Unendliche Theilung.

Eine zusammengesezte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es giebt überall nichts Einfaches in derselben.

Denn angenommen, eine zusammengesezte Substanz bestehe aus einfachen Theilen, so muß sie als ein Ganzes der Sinnenwelt einen Raum einnehmen, und jeder Theil derselben gleichfalls einen Theil des Raums füllen; da nun aber jeder Raum wieder aus Räumen besteht, und keiner einfach ist, so kann es auch nichts Reales geben, welches einen einfachen Raum erfüllte, weil dieser sich selbst widerspricht.

Auch läst sich das Dasein einfacher Substanzen in der Welt aus keiner möglichen Erfahrung beweisen, denn alles was zur Sinnenwelt gehören soll, muß ein Gegenstand sinnlicher Anschauung seyn, das absolut Einfache kann aber niemals in eine Wahrnehmung kommen, und aus dem bloßen Nichtbewustsein des Mannigfaltigen oder Zusammengesezten gilt noch nicht der Schluß auf das Nichtdasein derselben, und auf das Dasein des Einfachen. Folglich besteht die Sinnenwelt, und eine andere kennen wir nicht, aus lauter zusammengesezten Wesen, und es ist überall nichts Einfaches in derselben gegeben.

Dritte Antinomie.

Thesis: Endliche Reihe von Ursachen.

Nicht alles in der Welt geschieht nach Naturgesezen, es giebt auch eine Causalität durch Freiheit.

Denn wenn in der Welt alles ohne Ausnahme nach Naturgesezen bedingt ist, so sezt alles was geschieht, einen Zustand voraus, auf welchen es nach einer Regel folgt, dieser vorige Zustand einen noch ältern u. s. w. Kein Anfang ist dann der Erste, jeder ist abermals bedingt, und dann gäbe es keine oberste Ursache, und keine Totalität der Reihe auf Seiten der subalternen Ursachen; allein daraus würde folgen, daß es zu allem was in der Welt geschieht, an einer ersten zureichenden Ursache fehlt. Folglich muß die Vernunft eine absolute Spontaneität der Ursachen annehmen, wodurch eine Reihe von Erscheinungen bedingt wird, oder eine transcendentale Freiheit, von selbst eine Reihe von Zuständen anzufangen.

Antithesis: Unendliche Reihe von Ursachen.

In der Welt geschiehet alles nach Naturgesezen, und es giebt in derselben keine Causalität durch Freiheit.

Denn wenn Freiheit ein Vermögen seyn soll, einen Zustand, mithin eine Reihe von Folgen desselben schlechthin anzufangen, so daß gar nichts vorhergeht, dann vergißt man, daß jeder Anfang zu handeln einen Zustand, in welchem die Ursache noch nicht handelte, ein solcher dynamisch erster Anfang aber wieder einen Zustand voraussezt, welcher mit dem vorhergehenden Zustande eben derselben Ursache nicht in der Zeit zusammen hängt; allein dieses widerspricht dem Princip der Causalität, folglich giebt es keine Freiheit, welche alle Erfahrung aufheben würde; alles im Gegentheil, was geschieht, erfolgt nach Naturgesezen.

Vierte Antinomie.

Thesis: Endliche Reihe des Zufälligen.

Das Bedingte und Veränderliche in der Welt sezt Etwas Absolut Nothwendiges als höchste Bedingung voraus, welches als Theil, oder als ganze Reihe zur Welt gehört.

Die Welt besteht aus einer Reihe von Veränderungen, deren jede nothwendig unter einer Bedingung steht, welche der Zeit nach vorhergeht; jedes Bedingte aber sezt in Ansehung seiner Existenz eine vollendete Reihe bis zum absolut Unbedingten, und eben darum auch absolut Nothwendigen voraus. Wäre dieses unbedingte und nothwendige Etwas, welches die Reihe aller Weltveränderungen schließt und bedingt, außerhalb der Sinnenwelt, so müste es außer der Zeit seyn, und fienge doch eine Reihe von Veränderungen in der Zeit an, welches sich widerspricht; folglich gehört die schlechthin unbedingte Ursache zur Welt entweder als ihr Theil, oder als die ganze Weltreihe selbst. —

Antithesis: Unendliche Reihe des Zufälligen.

Es existiert überall kein nothwendiges Wesen weder in noch außerhalb der Welt. Alles in der Reihe der Weltursachen ist zufällig.

Denn wäre die Welt oder ein Theil derselben unbedingt und nothwendig, so müste es entweder in der Reihe ihrer Veränderungen einen Anfang geben, welcher keine Bedingung, d. h. keine Ursache hätte, allein dies widerstreitet dem Grundsaz der Causalität; oder die Reihe selbst bestünde zwar

aus

aus lauter zufälligen Gliedern ohne Anfang und oberstes Glied, aber das Ganze wäre absolut nothwendig; allein wenn das Dasein eines jeden einzelnen Theils zufällig ist, so kann auch das Ganze nicht nothwendig seyn, weil es aus diesen Theilen besteht. — Oder gesezt das absolut nothwendige existierte außer der Welt, so müste dasselbe, so bald es zu handeln anhebt, doch in der Zeit anfangen, und würde folglich zur Sinnenwelt gehören, welches doch nach dem Vorigen nicht seyn kann.

Anmerkungen:

1) Zur ersten Antinomie. Zur Thesis: Der wahre transcendentale Begrif der Unendlichkeit ist nicht eine absolute Bestimmung einer Größe, über der keine höhere möglich ist, sondern eine relative, daß nehmlich die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung des Quanti niemals als vollendet angesehen werden darf, und daß das Verhältniß einer Größe zu einer angenommenen Einheit sich durch keine Zahl adäquat ausdrüken läst. Und so ist es ganz klar, warum eine Ewigkeit wirklich auf einander folgender Zustände bis zu dem gegenwärtigen Zeitpunkte nicht verflossen seyn kann, und warum die Welt folglich auch einen Anfang haben müsse.

Zur Antithesis: Wollte man der Consequenz dadurch ausbeugen, daß man sagt: Wenn die Welt in Absicht auf Raum und Zeit begränzt ist, so müsse das unendliche Leere das Dasein wirklicher Dinge ihrer Größe nach bestimmen, so beruht dieses Argument ad hominem auf der geheimen Verwechselung der gegebenen Sinnenwelt mit der uns unbe-

kannten

kannten Verstandeswelt. Leztere ist ein bloßer Begrif einer Welt überhaupt ohne Rükſicht auf die Bedingungen der Anschauung in Ansehung dessen aber kein einziger synthetischer Saz möglich ist. Die Sinnenwelt, bei der man von den Bedingungen der Sinnlichkeit niemals abstrahieren kann, liegt, wenn sie Gränzen haben soll, nothwendig in dem Leeren, denn wollte man ihre Bedingungen in Gedanken aufheben, so fällt die ganze Sinnenwelt hinweg.

2) Zur zweiten Antimonie. Zur Thesis: Unter einem Ganzen, welches nothwendig mit Theilen gedacht wird, muß nur ein substanziales reales Ganzes als eigentliches Compositum gedacht werden, d. h ein Mannigfaltiges, welches abgesondert gegeben wird, und durch eine wechselseitige Verbindung ein Ganzes ausmacht, welches sich folglich in Gedanken in seine Theile auflösen und wieder zusammensezen läst, oder wo die Theile dem Ganzen vorausgeben, aber nicht ein ideales Ganzes, welches seine Theile möglich macht. Raum und Zeit sind eigentlich Tota, oder compositа idealia, aber nicht realia; weil nun Raum und Zeit nicht zwei aus Substanzen zusammengesezte Ganze sind, so muß, wenn aller Zusammenhang aufgehoben wird, auch nicht einmal der Punkt übrig bleiben, welcher als Gränze eines Raums schon ein Zusammengeseztes voraussezt. Folglich gilt der Schluß vom Zusammengesezten auf das Einfache weder vom Raum und der Zeit, noch von den Accidenzen des Zustandes einer Substanz z. B. von Veränderung, sondern lediglich von für sich bestehenden Dingen. Das Einfache sofern es das Element des Zusammengesezten ist, heist Atom,

und

und so fern es unmittelbar als einfache Substanz z. E. im Selbstbewusstsein, gegeben ist, Monas.

Zur Antithesis: Wenn die Monadisten aus Nothwehr gegen den Saz der unendlichen Theilung der Materie außer dem mathematischen idealen Punkte noch einen physischen realen annehmen, so verwechseln sie abermals Phänomena und Noumena. Es ist noch nicht hinreichend, daß man zu einem Verstandesbegrif als solchem den Begrif des Einfachen findet, sondern es wird erfordert, daß dieses Einfache auch nach Erfahrungsgesezen in der Anschauung gegeben werden könne, welches jedoch nicht möglich ist. Immerhin sey es also wahr, daß dem Begrif eines substanzialen Ganzen der Begrif des Einfachen vorausgehen müsse, so gilt doch der Schluß von bloßen Begriffen auf wirkliche Gegenstände der Erfahrung keinesweges; denn alles, was uns in der Erfahrung gegeben wird, ist zusamuengesezt, und muß als solches wahrgenommen werden, weil kein Theil des Raums, welchen es erfüllt, einfach ist.

3) Zur dritten Antinomie. Zur Thesis: Dasjenige, was in der Theorie der Freiheit des Willens bisher zu so vielen Systemen, Hypothesen und Absurditäten Anlaß gab, und wodurch die Spekulation zu allen Zeiten in die Enge gerieth, ist eigentlich blos transcendental und betrift die Frage: Ob man ein Vermögen annehmen müsse, von selbst eine Reihe successiver Dinge oder Zustände anzufangen? Sobald entschieden ist, daß ein solches Vermögen durchaus vorausgesezt werden muß, dann kann die Unbegreiflichkeit und Unerklärbarkeit dieses Vermögens kein hinreichender Grund, es

zu

zu leugnen und zu verwerfen, seyn. Denn wenn z. E. die transcendentale Freiheit und die daraus fließende absolute Spontaneität der Handlung ein zur Imputabilität durchaus nöthiger und unveräußerlicher Vorderbegrif ist, und wenn wir die Nothwendigkeit, dasselbe vorauszusezen, a priori erkennen, so kann es uns genug seyn zu wissen, daß sie ist, wenn wir auch gleich das: Wie sie ist? nicht beantworten können.

Zur Antithesis: Der transcendentale Physiokratist würde, wenn er auch verzweifeln müste, die Schlußkette des Vertheidigers der transcendentalen Freiheit zu widerlegen, doch seine eigne Behauptung also beweisen: Es ist schon unrecht, ein dynamisch Erstes der Causalität nachzusuchen, sobald man kein mathematisch Erstes der Zeit nach in der Welt annimmt; denn da die Substanzen in der Welt zu aller Zeit gewesen, wie in der Antithese der ersten Antinomie bewiesen worden ist, so braucht man auch für den Wechsel ihrer Zustände weder die Voraussezung eines mathematisch, noch eines dynmisch ersten Anfanges, weil auch ihre Zustände mit ihrem Dasein jederzeit gewesen seyn müssen. Gesezt aber auch, man wäre in der Nothwendigkeit, einen mathematisch Ersten Anfang anzunehmen, und es bedürfte dann auch zum Behuf des dynamisch Ersten Anfangs einer transcendentalen Freiheit, um die Weltveränderungen anzufangen, so kann ein solches Vermögen doch nicht in, sondern muß außer der Welt gedacht werden; denn in der Natur, in welcher jede Veranderung nach nothwendigen Gesezen erfolgt, würde alle Regelmäßigkeit und aller Zusammen-

Zusammenhang aufgehoben werden, sobald man gewissen Gliedern in der Weltreihe ein Vermögen beilegte, von selbst und unabhängig von den Naturgesezen eine Succeßion von Zuständen anzufangen.

4) Zur vierten Antinomie. Zur Thesis: Aus dem reinen cosmologischen Beweis kann das Dasein eines nothwendigen Wesens nur unter der Bedingung gefolgert werden, daß man es völlig problematisch läßt, ob dieses nothwendige Wesen die Welt selbst oder Etwas von ihr unterschiedenes sey, weil um dies leztere auszumitteln, ein Begrif von einem zufälligen Wesen überhaupt, und ein Princip, diesen bloßen Begrif mit einem nothwendigen Wesen zu verknüpfen, erfordert werden, welches beides aber das Vermögen der blos cosmologischen Grundsäze übersteigt. Wenn man daher von Veränderung, d. h. von der Succeßion entgegen gesezter Zustände auf Zufälligkeit folgert, so gilt dieser Schluß nur in so weit als man empirische Zufälligkeit im Sinne hat, welche eine Ursache voraussezt, die der Zeit nach vorhergeht, aber nicht von intelligibler Zufälligkeit oder Möglichkeit des contradiktorischen Gegentheils im Sinn der reinen Categorie. Denn was verändert wird, dessen Gegentheil ist zu einer andern Zeit nicht nur möglich, sondern auch wirklich; folglich ist zwischen zwei entgegengesezten Zuständen, welche in der Zeit auf einander folgen, kein Widerspruch, und aus der Veränderung läst sich demnach weder auf Zufälligkeit nach Begriffen des reinen Verstandes, noch auf das Dasein eines nothwendigen Wesens schließen. —

Zur Antitheſis: In dieſer Antinomie zeigt ſich ein ſeltenes Phänomen, indem aus einem und eben demſelben

Beweisgrunde in der Thesis das Dasein, in der Antithesis das Nichtdasein eines nothwendigen Urwesens gefolgert wird. Denn, heist es in der Thesis: Weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen (und also auch das Unbedingte und Nothwendige) in sich faßt, so muß ein nothwendiges Wesen angenommen werden, und in der Antithesis: Weil die ganze verflossene Zeit die Reihe aller Bedingungen (die sämmtlich bedingt sind) in sich faßt, so kann es überall Nichts Nothwendiges geben. Die Ursache dieses Contrasts liegt aber darinn, daß die Thesis auf die absolute Totalität der Reihe der Bedingungen, die Antithesis hingegen auf die Zufälligkeit aller Bedingungen in der Zeitreihe sieht, und beide schließen dann mit gleicher Strenge jene auf das Dasein, diese auf das Nichtdasein eines nothwendigen Urwesens.

Von dem Interesse der Vernunft bei dem Widerstrelt mit sich selbst.

Die Aufstellung der Antinomien ist ein trauriger Beweis, wie wenig die spekulierende Vernunft, als eine vermeinte Erkenntnißquelle in Absicht übersinnlicher Gegenstände zu leisten vermöge, indem sie sich mitten in ihrem stolzen Erwartungen von Gründen und Gegengründen dergestalt verstrikt sieht, daß es ihr eben so unmöglich ist, wieder zurükzutreten, und den Vorhang, an welchem sie unbefugter Weise zog, fallen zu lassen, als den Streit zu entscheiden, und daß ihr folglich nichts übrig bleibt als über die Quelle des Widerstreits mit sich selbst, in den sie ohne Rettung gezogen wird, nachzudenken, welche, sollte sie glüklicher Weise

ent-

entdekt werden, zwar die stolzen Anmaßungen der Vernunft herabstimmen, aber doch einen erwünschten Frieden bewirken würde. Vorher aber scheint es nöthig zu seyn, zu untersuchen, ob sich nicht in uns ein gewisses Interesse findet, welches, da beide Behauptungen auf der Waagschale der Critik im Gleichgewicht schweben, der einen oder der andern Parthei den Ausschlag geben dürfte, falls wir genöthigt werden sollten, Parthei zu nehmen.

Vergleicht man die Prinzipien, von denen beide Theile ausgehen, mit einander, so entdekt man in der Schlußkette der Antithese eine durchgängige Einheit der Maxime und Gleichförmigkeit der Regel, nehmlich ein Prinzip des Empirism (Epicureism) welches die nach einer hyperphysischen Sphäre lüsterne Vernunft auf ihren vaterländischen Boden verweist, und den Gesezen der Erfahrung nachzuspüren gebeut, um lediglich dadurch Erweiterung der Erkenntniß zu hoffen, ohne sich in ein an Gegenständen für uns völlig leeres Feld zu versteigen. Dagegen nimmt die Thesis außer der empirischen Erklärungsart innerhalb der Reihe der Erscheinungen noch intellektuelle Anfänge als oberste Glieder der Reihe an, und insofern kann ihre Maxime nicht auf das Lob der Einfachheit und Gleichförmigkeit Anspruch machen; weil sie also synthetische Säze a priori aus blossen Begriffen, ohne Rüksicht, ob sie durch die Erfahrung sich erweisen lassen, aufstellt, ohne die Befugniß dazu deduzieren zu können, so heist sie Dogmatism der reinen Vernunft (Platonism). Dieser Dogmatism oder die Thesis empfiehlt sich nun

1) Durch ein praktisches Interesse für die Moral und Religion. Denn daß die Welt, einen Anfang habe, daß mein denkendes Ich einfach, incorruptibel und zugleich frei von Naturnothwendigkeit sey, daß endlich die Welt mit allem, was sie enthält, von einem Urwesen stammt, dies sind Säze, welche entweder als unmittelbare Träger und Grundpfeiler der Religion und Sittenlehre, oder doch durch ihre nahe Verwandschaft und engen Zusammenhang mit beiden uns für sie geneigt machen, und Achtung einflößen; anstatt daß die Antithese oder der Empirism alle diese Stüzen, wo nicht niederreißt, doch für grundlos erklärt, und lediglich als baroke Verzierungen die zur Dauer und Festigkeit nichts beitragen können, stehen läst.

2) Durch Popularität. Der gemeine Menschenverstand findet volle Gemächlichkeit in der Reihe der Bedingungen von irgend einem obersten Gliede, über dessen Möglichkeit oder Begreiflichkeit er weiter nicht grübelt, anzuheben, und so die progreßive Synthesis der gereihten subalternen Bedingungen, so weit es ihm behagt, abwärts fortzusezen. Weit schwerer wird es demselben von dem Bedingten zu den Bedingungen aufwärts zu steigen, ohne die Synthesis der Bedingungen jemals als vollendet anzusehen, folglich ohne Rast und ohne Hofnung, auf einen lezten Träger der Reihe zu treffen, bis ins Unendliche den Regreß fortzusezen.

3) Durch ein spekulatives architektonisches Interesse: Denn da es unsrer Vernunft so sehr um Totalität der gereihten Bedingungen zu thun ist, so findet sie durch die Thesis ihr Bedürfniß befriedigt, und jedes Erenntnißgebäude

bäude hat, was sie sucht, Vollendung, Haltung und systematischen Zusammenhang, anstatt daß die Antithese nirgends ein Ende absehen läßt, und von jedem Anfange zu einem noch höhern, von jedem Theil zu einem noch kleinern, von jeder Ursache zu ihrer Ursache, und von jedem bedingten Dasein zu einem obern als zufälligen Dasein aufzusteigen fordert, ohne irgendwo einen Ruhepunkt sich schaffen zu dürfen.

Alle diese Vortheile schwinden, so bald man sich für die Antithese oder den Empirism erklärt. Hier findet sich kein solches Interesse für die Religion und Moral, den gemeinen Menschenverstand, und die Maxime der Vernunft; aber dagegen beut sie dem spekulativen Interesse Vortheile an, welche äußerst verführerisch und unendlich anlokender als diejenigen sind, welche der Dogmatism verheißt. Denn der Verstand kann an der Hand des Empirism seinen eigenthümlichen Boden, das Feld möglicher Erfahrung bearbeiten, den Naturgesezen nachspüren, die Erscheinungen denselben gemäß erklären, und so seine Erkenntniß von der Erfahrung geleitet sicher und ohne Ende erweitern. Der Verstand hat nicht nöthig von der endlosen Kette der Naturordnung abzuspringen, und in das Reich der Ideen überzugehen, welches für ihn ohne Gegenstände ist, im Gegentheil ist es ihm sogar nicht erlaubt, das Studium der Natur als erschöpft und vollendet zu betrachten, weil die Natur eine unendliche Reihe von Erscheinungen ist; für ihn giebt es daher weder einen Weltanfang, noch eine Weltgränze, weder Etwas Einfaches, noch Etwas von den Naturgesezen Un-

abhängiges, noch endlich Etwas seinem Dasein nach Unbedingtes und Nothwendiges.

So lange der empirische Philosoph in der Bestreitung des Dogmatism Mäßigung beobachtet, und nicht selbst dogmatisch wird, d. h. alles was die mögliche Erfahrungssphäre übersteigt, drauf verneint, so lange er blos die Absicht hat, der Vernunft den Spiegel der Selbsterkenntniß vorzuhalten, und lediglich ihre Vermessenheit, über hyperphysische Gegenstände Etwas Positives auszumitteln, dadurch straft, daß er sie auf ihr Unvermögen verweist, so lange er sich endlich bescheidet, uns noch intellektuelle Voraussezungen und Glauben zum Behuf unsers praktischen Interesse für Moral und Religion zu gestatten: Dann ist seine Maxime von einem unschäzbaren regulativen Werthe, welche dazu dient, die mit wächsernen Flügeln der Phantasie ausgepuzte Vernunft, womit sie die Erfahrung zu überfliegen wähnt, von einem lächerlichen Ritterzuge abzuhalten, von welchem sie, sollte sie ja so glüklich seyn, dem Schikfal des Ikarus zu entgehen, doch nur leere Titel und bekannte Mährchen von Windmühlen, die sie für Schlösser ansah, zurükkommen würde.

Ursprung der Antinomie der reinen Vernunft.

Alle Aufgaben ohne Unterschied zu lösen, ist unmöglich; eine Menge Fragen über die Natur z. B. sind unbeantwortlich, weil entweder die Gegenstände, welche sie betreffen, zu entfernt, oder unsre Sinne zu stumpf sind. Alle Aufgaben der reinen Vernunft hingegen, d. h. aus der Transcendentalphilosophie, der reinen Mathematik, Moral und Naturwissen-

wissenschaft müssen aus ihrer Quelle, d. h. aus der reinen Vernunft selbst entweder dogmatisch gelöst, oder wenigstens muß die Unmöglichkeit ihrer Auflösung critisch dargethan werden können, denn ebenderselbe Begrif, welcher uns in Stand sezt zu fragen, muß uns auch in Stand sezen zu antworten, weil hier nicht wie bei der Natur außer dem Begrif noch ein Gegenstand in der möglichen Erfahrung vorhanden ist.

Die cosmologischen Ideen, man erkläre sich nun für den Dogmatism oder Empirism, führen beide zulezt auf Widersprüche, weil die Weltidee für einen jeden Begrif bald zu groß, bald zu klein ist. Denn soll die Welt einen Anfang in der Zeit und Gränzen im Raum haben, so ist sie für unsern Begrif zu klein, und wir fragen mit Recht, was denn eigentlich ihre Gränzen bestimmt, indem der leere Raum kein an und für sich bestehendes Correlat der Dinge und mithin auch keine Bedingung ist, bei welcher wir stehen bleiben dürften; oder die Welt hat keinen Anfang und keine Gränzen, so ist sie für unsern Begrif, welcher einen successiven Regreß ausdrükt, zu groß, weil zur vollendeten Messung des gränzenlosen Raums eine Ewigkeit erfordert wird, die wir nie durchlaufen können. Nimmt man ferner an, die Materie, das Reale in der Erscheinung bestehe aus einfachen Theilen, so daß der Regreß in der Theilung der Materie bey dem Einfachen stehen bleiben könne, so ist der Regreß für die Idee des Unbedingten zu klein; besteht dagegen die Materie aus unendlich vielen Theilen, und soll es keinen Ruhepunkt für den Regreß geben, so ist der Rükgang

in der Theilung für unsern Begrif zu groß. Soll in der Welt Alles, was geschieht, nur nach Naturgesezen erfolgen, so ist die Causalität einer jeden Ursache immer wieder Etwas das geschieht, folglich eine Begebenheit, die eine höhere Ursache vorausseżt, und die Verlängerung der Reihe der Bedingungen in antecedentia ohne Aufhören, und ohne eine lezte die ganze Reihe bestimmende Ursache, ist für unsern Begrif zu groß; Nimmt man dagegen von selbst gewirkte Begebenheiten, oder Erzeugung aus Freiheit an, so verfolgt uns dennoch das Warum auch bis hieher nach einem nothwendigen Geseze, und folglich ist der Regreß in der Synthesis der gereihten Ursachen für unsern Begrif zu klein. Wenn man endlich ein schlechthin nothwendiges Wesen, dieses mag nun die Welt selbst oder ein Theil derselben seyn, als Weltursache voraussezt, um das Dasein der zufällig existierenden Dinge zu bedingen, so muß dasselbe in einer von jeden gegebenen Zeitpunkte unendlich entfernten Zeit gesezt werden, denn sonst würde dasselbe, wenn eine noch so kleine Zeit seinem Dasein vorhergehend gedacht würde, von dem Dasein eines ältern Etwas, welches jene vorhergehende Zeit erfüllt, abhängig seyn, allein eine solche Existenz in einer von jeder gegebenen Zeit unendlich entfernten Zeit ist für unsern Begrif unerreichbar, und mithin zu groß; soll im Gegentheil alles in der Welt seinem Dasein nach bedingt seyn, so frägt der Verstand mit Recht immer nach einer neuen Bedingung, und jede gegebene Existenz ist daher für unsern Begrif zu klein.

Da nun die cosmologischen Ideen dem ersten Anblik nach Saz und Gegensaz gleich starke Empfehlungen, und gleich

vollwichtige Gründe aufzuweisen haben, und doch genau betrachtet auf keine Art dem Verstand oft angepaßt werden können, da auch Erfahrung, hier nichts zur Entscheidung beizutragen vermag, weil der Gegenstand einer Idee in keiner Erfahrung gegeben werden kann, da ferner das praktische und spekulative Interesse auf beiden Seiten beinahe das Gleichgewicht hält, übrigens aber auf der Wagschale der Critik keinen Ausschlag geben kann, da endlich die Vernunft den ganzen Streit weder abweisen noch für unauflöslich erklären darf, so bleibt ihr nichts übrig, als einer geheimen Ahndung Gehör zu geben, daß vielleicht sämtliche einander widerstreitende cosmologische Behauptungen aus einem bisher für gültig angenommenen, aber lediglich eingebildetem Begrif entspringen dürften, und dieser Argwohn, falls sie ihm tiefer nachspürt, könnte sie vielleicht auf die Entdekung des dialektischen Blendwerks führen, durch welches sie in Verwirrung gesezt wird.

Critische Entscheidung des Streits.

Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruht lediglich auf dem dialektischen Argumente: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben; nun sind uns Gegenstände der Sinne ihrer Größe, Theilung, Causalität, und ihrem Dasein nach als bedingt gegeben, folglich auch die Totalität ihrer gereihten Bedingungen. Durch diesen Vernunftschluß werden nach der Verschiedenheit der möglichen Reihenbedingungen in der Synthesis der Erscheinungen eben so viel cosmologische Ideen eingeführt, welche die absolute Totalität der ge-

reihten Bedingungen postulieren, und eben dadurch die Vernunft in einen Streit mit sich selbst verstriken.

Allein wenn die Nachfrage nach Vollständigkeit der gereihten Bedingungen, und mithin nach dem Unbedingten der Sinnenwelt Bedeutung haben, und wenn die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Sinnenwelt in Absicht ihrer Größe, Theilung und der Reihe der Ursachen und Wirkungen und des Zufälligen in derselben ausgemittelt werden sollte; so müste die Sinnenwelt entweder als ein wirklicher Gegenstand völlig der Idee eines absoluten Ganzen und Unbedingten gemäß in der Anschauung gegeben seyn, und nach Erfahrungsgrundsäzen gedacht werden können, oder sie müste ihrer absoluten Totalität nach vor sich als ein Ding an sich selbst auch außer unsrer Vorstellung existieren. Da nun nach der transcendentalen Aesthetik lezteres nicht statt findet, weil Raum und Zeit leere formale Bedingungen sind, welche nur subjektive Realität haben, und folglich die Gegenstände der Erfahrung niemals an und vor sich selbst, sondern als Vorstellungen in uns, so wie sie uns erscheinen, vorhanden sind, und da auch das Erste anzunehmen durch unvermeidliche Widersprüche unmöglich gemacht wird, so gründen sich die Antinomien auf die falsche Voraussezung, daß die gegebene Welt keine Phänomenenwelt (Inbegrif von Erscheinungen, Vorstellungen in uns) sondern eine transcendentale Welt (Inbegrif der Dinge an sich außer unsrer Vorstellung) sey. Denn ohne eine solche Voraussezung wäre keine Anwendung der Vernunftidee von dem Unbedingten auf die Sinnenwelt als ihren Gegenstand möglich, und alle cosmologische Ideen würden ihre Bedeutung und Beziehung verlieren.

Folglich hebt sich die Antinomie, so bald man einerseits Erscheinungen der Sinnenwelt nicht für Objekte an sich hält und anderseits die Grundsäze der Verbindung der Erscheinungen als Erfahrungsprincipien lediglich von Erscheinungen und nicht auch von transcendentalen Gegenständen gelten läst. So lange man Dinge an sich im Verstande, Noumena, als bedingt denkt, so ist auch die vollständige Reihe der Bedingungen, und mithin das absolut Unbedingte entweder als in der ganzen Reihe bestehend, oder als ein Theil derselben gegeben, weil man bei bloßen Begriffen von allen Zeitbedingungen der empirischen Synthesis abstrahieren kann. Eine Erscheinung aber ist als empirische Vorstellung nur durch dieselbe gegeben, folglich wird ihre Bedingung nicht durch die bedingte Erscheinung, sondern lediglich dadurch gegeben, daß sie selbst empirisch vorgestellt, d. h. gleichfalls Erscheinung wird. Erscheinungen nehmlich werden nicht durch bloße Begriffe, sondern als Gegenstände in Raum und Zeit nur durch Wahrnehmung gegeben, folglich ist durch das in der Erscheinung gegebene Bedingte die ganze Reihe der Bedingungen noch nicht mitgegeben, ich kann daher von dem Bedingten zu den Bedingungen auch nur succeßiv fortgehen, und darf auf die Totalität der Bedingungen nicht als auf Etwas wirklich Gegebenes schließen; die Vernunft kann blos gebieten, in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen rastlos aufzusteigen ohne irgendwo bei einem vermeinten absolut Nothwendigen und Unbedingten stille zu stehen, und den Regreß als vollendet zu betrachten, d. h. ohne eine empirische Gränze für die absolute Gränze anzunehmen. Höchstens kann man also sagen: die Reihe der Bedingungen

wird

wird durch den Begrif des Bedingten als ein logisches Postulat aufgegeben (durch den successiven Regreß zu suchen geboten,) aber nicht wirklich gegeben.

Aus dem bisherigen ergiebt sich, daß in dem Vernunftschluß: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen gegeben: nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben; also u. s. w. der Obersaz blos alsdann wenn von Dingen an sich, (Begriffen, Noumenis) die Rede ist, gültig, in Beziehung auf Erscheinungen aber ganz falsch und verwerflich ist; Denn so lange der Verstand es mit Dingen an sich, mit Gedankenwesen, Begriffen zu thun hat, ohne Rüksicht, ob und wie ihnen Gegenstände der Erfahrung correspondieren, so läst sich wider das Urtheil im Obersaz gar nichts einwenden, indem der Begrif des Bedingten schon den der Bedingung nothwendig in sich begreift. Wenn aber im Untersaz nicht mehr von Dingen an sich, sondern von Erscheinungen geredet wird, so wird der Schluß der Form nach fehlerhaft, und hinkt auf vier Füßen, denn man sieht deutlich, daß der Obersaz das Bedingte in transcendentaler Bedeutung einer reinen Categorie, der Untersaz aber in empirischer Bedeutung eines auf Erscheinungen angewandten Verstandesbegrifs nehme, folglich in diesem Schluß derjenige dialektische Betrug enthalten sey, welcher in der Logik unter dem Titel sophisma figuræ dictionis aufgedekt wird.

Genau betrachtet ist also der transcendentale (formale) Idealism, welcher die Sinnenwelt nicht für einen Innbegrif von Dingen an sich, sondern von Erscheinungen, d. h. von

Vorstel-

Vorstellungen in uns erklärt, der Schlüssel zur Auflösung des dialektischen Scheins. Denn da der Betrug in sämmtlichen acht Beweisen der vier Antinomien lediglich daher entspringt, daß die Idee von der absoluten Totalität der Bedingungen, welche nun auf Noumena, Begriffe anwendbar ist, auf Gegenstände der Erfahrung übergetragen wird, so müsten alle acht Beweise nicht blosse Illusion sondern schulgerechte, bündige und unwiderlegbare Argumente seyn, wenn die Sinnenwelt ein Innbegrif wirklicher Objekte an sich wäre. So enthalten demnach die vier Antinomien einen indirekten Beweis für die Wahrheit des transcendentalen Idealism, und wem der direkte Beweis, welcher in der transcendentalen Aesthetik geliefert worden, nicht genügen sollte, würde leicht durch folgendes Dielemma in die Enge zu treiben seyn: wenn die Welt ein an und vor sich, (ausser unserer Vorstellung) existierendes Ganzes seyn soll, so muß sie entweder unendlich oder endlich seyn: nun wird das erste durch die Thesis, und das zweite durch die Antithesis widerlegt; folglich ist es auch falsch, daß die Welt ein an und vor sich existierendes Ganzes sey.

Ohngeachtet es nun das Ansehen hat, daß beide Parteyen, der Thetiker wie der Antithetiker nach der Ueberweisung eines solchen Fehltritts, mit ihren vermeinten Argumenten ganz abgewiesen, und dadurch der Streit beendigt werden könne, so scheint doch auf der andern Seite nichts gewisser zu seyn als daß durchaus einer von beiden Sätzen durch alle vier Antinomien wahr seyn müsse, wenn auch die gelieferten Beweise fehlerhaft seyn sollten, weil von zwei einander widersprechenden Prädikaten doch Eines das wahre

dem

dem Subjekt zukommende seyn müsse. Um den Streit völlig beizulegen, bleibt daher kein anderer Ausweg übrig, als beide Theile zu überführen, dass sie sich vergebens erhizen, und daß sie im Grunde um — Nichts streiten. Also

1) Der ersten Antinomie liegt ein widersprechender Begrif zum Grunde, und daher ist beides die Thesis und Antithesis falsch. Denn in beiden wird die Welt als ein gegebenes absolut unbedingtes Ganzes betrachtet, obgleich ein solches nirgends ein Gegenstand möglicher Erfahrung ist; die Welt Größe in Raum und Zeit läst sich ihrer Totalität nach in keiner Anschauung geben, und beruht folglich lediglich auf der Größe des möglichen empirischen Regreß, welcher durch das Objekt desselben weder als endlich noch als unendlich bestimmt ist. Denn jede Erscheinung auf die unser Regreß in der Anschauung stößt, ist abermals bedingt, und wir können durch diesen Regreß, welcher nie vollendet werden kann, eben so wenig als durch die leere Zeit und den leeren Raum die Welt begränzen, noch dieselbe aus einer unendlich verflossenen Zeit, und einem unendlich ausgedehnten Raume zusammensezen. Man mag daher die Welt entweder als endlich oder als unendlich annehmen, so versteht man darunter ein absolutes Ganzes, welches, abgesondert von aller Erfahrung vor sich selbst existiert, eine Sinnenwelt aber, die vor sich selbst, und ausser der Vorstellung vorhanden gedacht wird, ist ein widersprechender Begrif.

2) Was die zweite Antinomie betrift, so sehen beide Partheyen die Reihe der Theile aus welchen die Materie besteht, gleichfalls als ein gegebenes absolut unbedingtes

Ganzes

Ganzes an; allein dieses ist ebenfalls kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung. Denn soll die Theilenreihe unendlich seyn, so läst sie sich durch den successiven decomponierenden Regreß niemals vollenden, soll sie hingegen endlich seyn, so kann der Regreß bey keinem Theile stehen bleiben, weil die Erfahrung ein Continuum ist, und jede Erscheinung abermals bedingt ist. Folglich mag man sich für die Thesis oder die Antithesis erklären, so betrachtet man in beiden Fällen die Materie unbefugter Weise als ein Ganzes, welches vor sich selbst und abgesondert von der Erfahrung existiert. Nun aber ist die Materie und ihre Theilenreihe, so fern sie in der Erfahrung gegeben ist, lediglich als Vorstellung in uns vorhanden, und eine Materie, welche mit ihren Theilen vor sich besteht, ist daher ein widersprechender Begrif, sie mag nun als aus einer endlichen oder als einer unendlichen Menge von Theilen bestehend gedacht werden.

Das Blendwerk, wodurch die Vernunft in den beiden ersten Antinomien getäuscht und irre gemacht wird, besteht folglich darinn, daß sie Erscheinungen mit Dingen an sich verwechselt, folglich zwei einander widersprechende Dinge als vereinbar in einem Saz vorstellt; beide erste Antinomien haben die Größe und Theilung der Erscheinungen in Raum und Zeit zu ihrem Gegenstande, und die Vernunft hat es folglich mit gleichartigen Dingen zu thun, daher sie auch mathematische Antinomien heissen. Weil nun jeder Theil der Welt, als durch Raum und Zeit bedingt, Erscheinung ist, so muß auch die Welt als ein Ganzes Erscheinung seyn, und weil jede gegebene Materie Erscheinung ist, so muß auch

jeder

jeder ihrer Theile Erscheinung seyn. Wenn man daher das Weltganze und die Theilenreihe der Materie als Dinge an sich betrachtet, so sind dies widersprechende Begriffe, denn was bloß Erscheinung ist, kann nicht auch Ding an sich seyn.

Ganz anders verhält es sich mit den beiden lezten Antinomien. Hier entspringt die Täuschung daher, daß sich die Vernunft Dinge als widersprechend vorstellt, welche doch vereinbar sind, statt daß sie in den beiden ersten Antinomien widersprechende Dinge als vereinbar sich vorstellte. Vorher lag ein wirklicher Widerspruch zum Grunde, hier sezt ein Mißverständniß die Vernunft in Zwist mit sich selbst. Die dritte und vierte Antinomie sind nehmlich dynamisch, d. h. sie betreffen eine doppelte Reihe ungleichartiger Dinge, die der Ursachen, und die der zufälligen Dinge. Da nun also gar nicht nothwendig ist, daß jede Bedingung mit ihrem Bedingten Gleichartigkeit habe, so kann einer gegebenen Reihe sinnlicher Erscheinungen gar wohl eine nichtsinnliche Bedingung zum Grunde liegen, die folglich als Ding an sich, und als Nichterscheinung, ausser der Reihe besteht, und dieselbe bestimmt. Sezt man nun dies oberste nichtsinnliche Bedingte, oder dies Unbedingte als oberstes Glied der ganzen Reihe der Erscheinungen vor, so wird auf der einen Seite das Bedürfniß der Vernunft, welcher so viel an Totalität der Reihe gelegen ist, befriedigt, und der Empirist kann sich auf der andern Seite nicht beschweren, daß die Reihe der Erscheinungen unbefugter Weise unterbrochen, und die Naturgeseze gekränkt würden, weil hier blos von einem doppelten dynamischen Ganzen die Rede ist, in welchem Gleichartigkeit nicht unnachlaßliche Bedingung ist. — Also

3) Was

3) Was die dritte Antinomie zuvörderst anbelangt, so ist der Streit zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit ein bloßer dialektischer Schein, denn beide können neben einander bestehen, in der Welt kann alles nach nothwendigen Gesezen erfolgen, und dennoch kann eine Causalität durch Freiheit in derselben statt finden. Denn die Voraussezung einer allgemeinen Naturnothwendigkeit stüzt sich lediglich auf den reinen Verstandesgrundsaz, daß Alles, was geschieht, eine Ursache haben müsse. Dasjenige aber in der Ursache, welches, wenn es gesezt wird, jederzeit Etwas anders zur Folge hat, d. h. die Causalität der Ursache, wodurch das Entstehen der Wirkung bestimmt wird, oder die Handlung der Ursache kann nicht als zu jeder Zeit vorhanden, gedacht werden, weil sonst dasjenige Etwas, welches nothwendiger Weise darauf erfolgt, d. h. die Wirkung gleichfalls immer gewesen, folglich aufhören müste Wirkung zu seyn, indem der Begrif der Wirkung den des Entstehens involviert, und Etwas zu aller Zeit dagewesenes nicht entstanden seyn kann: folglich muß jede Causalität selbst wieder Etwas seyn, welches zu seyn anhebt, (entsteht) mithin eine Wirkung von einer höhern Ursache; also ist nach dem allgemeinen Naturgesez jede Handlung wiederum nothwendige Folge einer andern Handlung. Da uns nun durchaus nicht nachgegeben werden kann, von diesem nothwendigen Verstandes- oder Naturprinzip: bei jeder Ursache eine noch höhere Ursache vorauszusezen, abzuspringen, weil durch dasselbe allein Erfahrung von Gegenständen, so fern sie in einer Zeitfolge dynamisch zusammenhängen, möglich gemacht wird, so ist dies zugleich ein offenbarer Beweis von dem, was in der

zweiten Erfahrungsanalogie behauptet wurde, daß der Grundsaz der Causalität blos in Beziehung auf Erscheinungen, (Vorstellungen in uns) die in einer Zeitfolge verknüft sind, aber nicht auf Dinge an sich, abstrahiert von der Art wie sie uns in der Anschauung gegeben werden, (ausser unsrer Vorstellungskraft,) Gültigkeit habe, und daher folgendermassen eingeschränkt und bestimmt übersezt werden könne: jede Erscheinung, welche anhebt zu seyn, sezt ein Etwas voraus, worauf sie nach einer Regel, nothwendig folgt: die Causalität dieses Etwas ist aber selbst wiederum Erscheinung, welche gleichfals entsteht; folglich kann keine Handlung, so fern sie Erscheinung ist, die Erste, Oberste, und Lezte seyn, und von selbst die Reihe der subalternen Ursachen anheben, vielmehr muß jede Causalität in der Erscheinung als eine nothwendige und regelmäßige Wirkung einer höhern Ursache betrachtet werden, und nirgends darf man in der Phänomenwelt eine lezte die ganze Reihe schliessende und tragende Ursache sich schaffen. Da nun Freiheit im cosmologischen Verstande ein Vermögen ausdrükt, von selbst eine Reihe Zustände anzufangen, welches unter keiner höhern Causalität steht, wodurch es der Zeit nach bedingt und bestimmt würde, so ist es ein unumstösliches Verstandesprinzip und Naturgesez, in der Reihe der Erscheinungen keine freie Handlung gelten zu lassen.

Hieraus folgt nun augenscheinlich, daß Freiheit lediglich ein Vernunftbegrif, eine Idee seyn könne, die eben darum nicht von der Erfahrung seyn kann, weil nirgends in der Erfahrung ein Gegenstand anzutreffen ist, welcher jenem

Vernunft-

Vernunftbegrif völlig congruierte. So fern nun aber der dynamische Zusammenhang zwischen Ursach und Wirkung nicht durchaus Gleichartigkeit zwischen beiden erfordert, so kann man auch aus der Nichtwahrnehmbarkeit eines freien Gegenstandes in der Erscheinung noch nicht auf das Nichtdasein, d. h. auf die Unmöglichkeit desselben, und auf einen ausschliessenden Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit folgern; im Gegentheil läst es sich gar wohl denken, daß eine und eben dieselbe Handlung theils nach Naturgesezen, theils aus Freiheit erfolge. Denn da wir es lediglich mit Erscheinungen zu thun haben, und ein handelndes Subjekt nur in so weit kennen, als es uns in der Anschauung gegeben ist, aber nicht, wie es an und vor sich selbst besteht, und da nach den formalen Denkbedingungen unsers Verstandes jede Erscheinung, und jede Handlung als bedingt vorgestellt werden muß; so liegt nichts Contradictorisches in der problematischen Behauptung, daß das angenommene Subjekt = x an sich selbst ein selbstthätiges Vermögen hat, welche Nichterscheinung ist, wodurch es aber Ursache von Erscheinungen werden kann: denn der Unterschied zwischen der Ursache als Etwas ausser, und zwischen der Wirkung als Etwas in der Erscheinung darf uns nicht nöthigen, dem Subjekt Freiheit abzusprechen, weil um ein Mannigfaltiges in einem dynamischen Zusammenhange zu denken, Gleichartigkeit des Mannigfaltigen gar nicht nothwendige Bedingung ist.

Nach dieser Voraussezung, welche, wie wir gezeigt haben, keinen Widerspruch involviert, würde das Subjekt

zwar Wirkungen in der Erscheinung hervorbringen können, aber seine Causalität würde als innere Bestimmung des Dinges an sich nicht ein Glied in der Reihe der Erscheinungen seyn, folglich auch in derselben nicht angetroffen werden, mithin von den Bedingungen der Zeit frei seyn und weder entstehen, d. h. auf Etwas anders welches der Zeit nach vorhergeht, zu seyn anheben, noch vergehen, d. h. aus der durch die Zeit bedingten Reihe der Erscheinungen verschwinden können, endlich würde es auch nicht dem Verstandes- oder Naturgesez: daß Alles was geschieht, ein der Zeit nach vorhergehendes Etwas voraussezt, worauf es nothwendig folgt, unterworfen seyn, und man von ihm mit aller Wahrheit behaupten dürfen, daß es von selbst handele, ohne daß seine Causalität von Etwas in der Zeit vorgehendem bedingt wäre, denn was nicht in der Zeit ist, kann auch in keiner Zeitfolge und unter keiner Zeitbedingung stehen. Was nun aber die Wirkungen eines solchen causalen Subjekts betrift, so müsten diese, weil sie Erscheinungen sind, allerdings den Naturgesezen gemäß seyn, und in dieser Hinsicht auch andere Erscheinungen voraussezen, auf welche sie in der Zeit regelmäßig erfolgen, denn sonst würden sie mit der übrigen Phänomenenwelt, von welcher sie einen Theil ausmachen, in keinem Zusammenhange stehen, welches der zweiten Erfahrungsanalogie wiederspricht.

Und dies war es, was wir zu beweisen hoften, nehmlich daß eine und eben dieselbe Handlung so wohl nach Naturgesezen als aus Freiheit erfolgen könne, daß folglich Freiheit und Naturnothwendigkeit nicht contradictorisch einander ausschließen,

schließen, und daß also auch die dritte Antinomie der Vernunft lediglich aus einem Mißverständnisse entspringt, indem sie zwei Dinge für sich wider:sprechend hält, welche doch neben einander bestehen können. So fern man also die Handlung eines selbstthätigen Wesens an und vor sich als innere Bestimmung desselben, und als Nichterscheinung betrachtet so muß sie von den Bedingungen der Zeitfolge und der Naturgeseze frei seyn, so fern aber die Wirkungen der Handlung des Subjekts in die Reihe der Erscheinungen eintreten, so müssen sie den Verstandes. oder Naturprinzipien durchaus unterworfen seyn. Das Gesez einer jeden Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache seyn, d. h. Wirkungen hervorbringen könnte, heist ihr Charakter, und zwar dasjenige Gesez wodurch ein Subjekt der Sinnenwelt als phänomentische Ursache handelt, sein empirischer, dasjenige Gesez hingegen, wodurch ein Subjekt als ein Ding an sich, mithin frei von den Bedingungen der Sinnenwelt handelt, obgleich seine Wirkungen Erscheinungen sind, sein intelligibler Character.

Der Mensch als ein Glied in der Kette der Erscheinungen ist in so fern auch eine Naturursache (causa phænomenon) deren Handlung oder Causalität den Bedingungen der Naturgeseze unterworfen ist; folglich hat der Mensch einen empirischen Character, welcher auch durch stete Wirkungen sich äussert, und woran zu zweifeln, noch niemanden eingefallen ist. Aber er hat ausserdem ein gewisses Vermögen, welches seinen sinnlichen Kräften nicht beigezählt werden kann, so fern nehmlich die Gründe, welche seine Hand-

lungen bestimmen, nicht Erscheinungen sondern reine Begriffe sind. Dieses Vermögen des Menschen seine Causalität durch Gründe zu bestimmen, heist Vernunft, und äussert sich durch Imperative, oder durch ein Sollen welches eine eigne Nothwendigkeit durch Motive aussagt, die nirgends in der übrigen Natur anzutreffen ist, und ihres Gleichen hat. In der Natur wird auch alles zuerst gegeben, und analogisch können wir zwar nach den Erfahrungsanalogien gewisse Ereignisse erwarten, aber nicht gebieten; der Verstand kann nur erkennen was da ist, war, und seyn wird, aber das Sollen hat in dem Lauf der Naturbegebenheiten ganz und gar keine Bedeutung, weil es eine mögliche Handlung ausdrükt, deren Grund ein bloser Begrif ist, in der Phänomenenwelt aber von jeder Handlung die Gründe Erscheinungen seyn müssen. Wenn nun wider den Schluß von der Nothwendigkeit auf die Möglichkeit nichts einzuwenden ist, so sezt das Sollen, welches wir in allem Praktischen als Regel den ausübenden Kräften vorschreiben, ein Vermögen der Vernunft zu handeln voraus, wovon die Wirkungen sich in der Sinnenwelt äussern, obgleich die Causalität, oder die Handlung, wodurch die Wirkungen erzeugt werden nicht gleichfalls ihre Ursache in einer Erscheinung, sondern in einem bloßen Begrif hat. Folglich muß dem Menschen auch ein intelligibler Charakter zugeschrieben werden, die Causalität seiner Vernunft ist weder von Zeitbedingungen, noch von den Naturgesezen abhängig, weil die Handlung derselben lediglich durch Motive bestimmt wird, und der Mensch hat demnach als ein vernünftiges Wesen Freiheit, d. h. ein Vermögen, von selbst eine Reihe von Zuständen anzufangen.

So

So fern nun aber auch der Mensch unter die Erscheinungen der Sinnenwelt gehört, und als Erscheinung handelt, so hat er auch einen empirischen Character d. h. seine Handlungen, als Handlungen einer Naturursache (causa phænomenon) müssen in der Erscheinung durch höhere Naturursachen nach der Ordnung der Natur nothwendig bestimmt und bedingt seyn, so daß wenn wir alle Erscheinungen der menschlichen Willkühr bis auf die lezten Gründe erforschen könnten, es keine einzige Handlung geben würde, die sich nicht blos vorhersehen sondern so gar aus ihren der Zeit nach vorhergehenden Bedingungen oder Bestimmungen als nothwendig erkennen liesse.

In Ansehung dieses empirischen Characters, wenn wir den Menschen blos als sinnliches Wesen und als Glied in der Reihe der Erscheinungen betrachten läst sich keine Freiheit denken. Wenn wir dagegen eine und dieselbe Handlung in Beziehung auf die Vernunft ansehen, so fern dieser Causalität zukömmt, d. h. wenn wir den Menschen nach seinen intelligiblen Character betrachten, so entsteht eine ganz andere Reihe, nach welcher vielleicht alles dasjenige, was nach der Naturordnung wirklich geschehen ist, gar nicht hätte geschehen sollen; denn ohngeachtet die Vernunft den ausübenden sinnlichen Kräften durch die Imperative gewisse Regeln vorschreibt, so folgt daraus nicht immer, daß der empirische Character, welcher durch Naturgeseze bedingt ist, mit dem intelligiblen, gemäß dem Vernunftgebot, parallel läuft, und daß die ausübenden Kräfte nach der Regel der Imperativen wirken. Folglich ist der Mensch zwar nach seinen intelligiblen

telligiblen Character frei, aber alle seine Handlungen sind dem ohngeachtet auch durch seinen empirischen Character bestimmt.

Durch diese Entwikelung, welche lediglich beweisen soll, daß Naturnothwendigkeit und Freiheit einander nicht aufheben, sondern daß vielmehr eine und eben dieselbe Handlung ein Phänomen und durch Naturgeseze bedingt, als Eigenschaft eines Dinges an sich aber, ein Noumenon und völlig frei seyn könne, wird zugleich ein neues Licht über die Moralität der menschlichen Handlungen verbreitet, welches nur einem menschenfeindlichen Auge, das lauter Laster und Verbrechen in der Welt sieht, und den Maaßstab des endlichen Verstandes dem Plan der göttlichen Vorsehung anzulegen sich anmaßt, blendend und verhaßt scheinen kann. Die wahre Moralität ist unsern kurzsichtigen Bliken gänzlich verhüllt, denn da Noumena oder Dinge an sich selbst, dergleichen unser intelligibler Character ist, niemals in die Wahrnehmung kommen, so bleibt uns kein anderer Ausweg offen, als unsre Zurechnung lediglich auf den empirischen Character zu beziehen. Wie viel von dem Verdienst oder der Schuld aber Wirkung der Freiheit, und wie viel dagegen auf Rechnung der Naturnothwendigkeit, d. h. auf Erziehung, Temperament, Himmelsstrich, Verhältnisse, Beyspiel u. s. w. zu schreiben sey, dies abzuwägen, bleibt uns Unmöglichkeit, daher auch alle unsre Urtheile nur einsichtig, aber niemals völlig gerecht seyn können. Wäre es z. B. möglich, den empirischen Character eines Vatermörders oder irgend eines andern groben Verbrechers bis auf seine kleinsten Schattierungen

rungen zu erforschen, liesse sich eine detaillierte psychologische Geschichte von seiner ersten Bildung, vielleicht so gar von allen kleinen Umständen vor und bei seiner Geburt, von seiner Erziehung, von der Mischung seiner Säfte, und von allen Verhältnissen seines unglüklichen Lebens, mit einem Wort, eine durchaus vollendete Obduktion seines ganzen empirischen Characters liefern, so würden wir gestehen müssen, daß in der Reihe der Erscheinungen, in welche dieser Unglükliche, als sinnlicher Mensch, mithin als Erscheinung, trat, hinreichende Gründe vorhanden sind, aus welchen sich nach dem Prinzip der Causalität seine Verirrungen erklären lassen, auf der andern Seite aber würde unser Abscheu vor dem Verbrecher in ein menschenfreundliches Mitleid gegen den Bedauerungswürdigen übergehen, der unter einer so unglüklichen Constellation ein Glied in der Reihe der Erscheinungen ward. Uebrigens enthält alles dies Gesagte nichts Anstößiges für die Gesezgebung, denn so lange Strafen selbst unter die sinnlichen negativen Antriebe oder Beweggründe gehören, läst sich auch gegen ihren praktischen Werth nichts einwenden.

Zum Schluß muß endlich noch bemerkt werden, daß unser Zwek nicht gewesen ist, weder die Wirklichkeit der Freiheit, als eines Vermögens, welches von selbst eine Reihe phänomenischer Zustände anfangen soll, noch selbst die reale Möglichkeit eines solchen Vermögens zu erweisen, sondern lediglich den Schein aufzudeken, wodurch die Vernunft in eine Antinomie mit sich selbst gezogen wird, und darzuthun daß Freiheit und Naturnothwendigkeit nicht contradictorisch einander entgegen gesezt sind.

4) Mit der vierten Antinomie hat es dieselbe Bewandniß wie mit der dritten; das heist der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst beruht auf einen bloßen Mißverständniß. Denn weil dasjenige Wesen, welches die Bedingung des Daseins von Etwas anderm, folglich von Etwas zufälligem enthält, nicht durchaus mit demselben gleichartig seyn darf, so können auch hier beide Säze neben einander wahr seyn, d. h. alle Dinge in der Erscheinung müssen als solche ihrer Existenz nach bedingt und zufällig seyn, dem ohnerachtet aber kann eine nichtsinnliche oberste Bedingung die ganze Reihe der Erscheinungen bedingen; dieses höchste Wesen, welches den Grund der Existenz der Sinnenwelt enthält, darf nur als ein Noumenon, als ein Ding an sich gedacht werden, und aller Streit ist beigelegt. Als ein solches zur Sinnenwelt nicht gehöriges in keiner Erscheinung gegebenes Wesen kann es so gar nicht einmal als oberstes Glied der gereihten ihrem Dasein nach bedingten Erscheinungen stehen, sondern muß ganz ausser denselben als ein ens extramundanum vorgestellt werden, als solches ist es aber dem lediglich empirischen Gesez der Zufälligkeit nicht unterworfen, und existiert daher ohne alle Bedingung, d. h. nothwendig. Dennoch würde auf der andern Seite das Naturgesez: daß jedes Glied in der Reihe der Erscheinungen seinem Dasein nach empirisch bedingt sey, weder umgestossen noch selbst gekränkt.

Kurze Recapitulation der Auflösung der cosmologischen Ideen.

Der Vernunftbegrif von der Totalität der Reihe, und von dem absoluten Ganzen oder Unbedingten ist nur eine

Idee,

Idee, und der Grundsaz der Vernunft: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen, und mithin das Unbedingte gegeben, ist weder ein Verstandesprinzip, weil jede Erfahrung durch die gegebene Anschauung begränzt und bedingt ist, Verstandesgrundsäze aber durch allein Realität und Gültigkeit erhalten, so fern Erfahrung durch sie möglich gemacht wird; noch ein constitutives Prinzip der Vernunft, um durch dasselbe Etwas ausser der Erfahrung als ein wirkliches Objekt zu erkennen und zu bestimmen, weil in der Idee das Prädikat der Existenz noch nicht enthalten ist, und um Objekte zu erkennen und zu bestimmen, weil in der Idee das Prädikat der Existenz noch nicht enthalten ist, und um Objekte zu erkennen, Wahrnehmung oder doch Zusammenhang mit derselben erfordert wird, ein absolutes Ganzes oder absolut Unbedingtes aber in keiner Wahrnehmung gegeben werden kann, sondern ein blosses subjektives regulatives Prinzip der Vernunft, welches dem Verstande gebeut, der Idee des Unbedingten gemäß den empirischen Regreß von Bedingung zu Bedingung rastlos fortzusezen, um sich der Vernunftidee zu nähern, ohne doch den Regreß jemals als vollendet und die Idee als erreicht anzusehen. Was also

1) Die erste cosmologische Idee betrift von der Weltgröße in Raum und Zeit, so ist uns die Totalität derselben, d. h. ihr Umfang und Anfang in keiner Anschauung gegeben, und beruht also lediglich auf der Größe des möglichen empirischen Regreß, dieser aber ist durch sein Objekt weder als endlich noch als unendlich bestimmt, und geht in indefini-

tum,

tum, in das Unbestimmbar weite, weil der leere Raum und die leere Zeit als absolute Gränzen der Welt keine Gegenstände der Wahrnehmung sind. Folglich ist eine absolute Weltgränze in Raum und Zeit unmöglich, weil sie durch keinen Regreß gefunden werden kann.

2) Die zweite cosmologische Idee geht auf die Totalität der Theile eines Ganzen; nun sind zwar die Theile eines in der Anschauung gegebenen Ganzen in dem gegebenen Ganzen enthalten, folglich gleichfals mitgegeben, aber eine Reihe werden sie erst durch den empirischen decomponierenden Regreß. So fern nun jede Erscheinung ein Continuum ist, d. h. von dem kein Theil als der möglich kleinste angesehen werden darf, so muß der Regreß ins Unendliche in infinitivum fortgesezt werden, obgleich darum noch keine unendliche Menge von Theilen zugelassen werden kann. Uebrigens gilt dies jedoch nur von einem quantum continuum, aber von keinem discretum, z. B. von einem organischen Ganzen, wo die Theile schon gewissermassen abgesondert sind.

3) Die dritte und vierte Antinomie gehen auf die Totalität der Reihe der Ursachen und Wirkungen, und auf die Vollständigkeit der Reihe der zufällig existierenden Dinge. Beide betreffen kein mathematisches sondern ein dynamisches Ganzes, in welchem Gleichartigkeit des Mannigfaltigen verbundenen nicht nothwendig, sondern wo es so gar erlaubt ist, eine nichtsinnliche intelligible Bedingung der Erscheinungen anzunehmen, die zwar als empirisch Unbedingt vorgestellt wird, in der Reihe der Erscheinungen selbst aber nichts Unbedingtes zuläst. Wenn daher auch in der Sinnenwelt

welt jede Causalität wiederum durch Etwas in der Zeit vorhergehendes bedingt ist, folglich der Regreß in der Synthesis der gereihten Ursachen nie geschloßen werden darf, so läst sich doch ohne Widerspruch ein Ding an sich, ein Noumenon außerhalb den gereihten Erscheinungen als oberste intelligible Causalität, die weil sie nicht zur Sinnlichkeit gehört, auch dem Naturgesez der Causalität und den Bedingungen der Zeit nicht unterworfen seyn kann, folglich Freiheit denken. Eben so verhält es sich mit der Reihe der zufälligen Dinge: Denn obgleich Phänomena in Absicht ihres Daseins immer wieder bedingt vorgestellt, und der Regreß zu höhern Bedingungen in der Erscheinung ohne Rast fortgesezt werden muß, so läst sich doch ohne Widerspruch ein von den Bedingungen der Sinnlichkeit freies, extramundanes, intelligibles Wesen sezen, welches seiner Existenz nach durch Nichts bedingt wird. Folglich absolut nothwendig ist, und das zufällige Dasein der gereihten Erscheinungen bestimmt.

Beleuchtung einiger Einwürfe gegen die vorgetragene Antinomie der reinen Vernunft.

1) „Die vier Säze: Die Welt ist in der Zeit und im „Raume begränzt; die Theilung eines Körpers ist endlich; „es giebt eine Freiheit und die Welt hat eine nothwendige „Ursache — sollen sich gleich strenge beweisen und widerle„gen lassen. Allein wie sollen die Beweise für diese Säze „und Gegensäze beschaffen seyn? Anzunehmen, daß ihnen „objektive Gültigkeit zukomme, hieße einen Widerspruch „annehmen, und würde man auf diesem Wege die Wider„sprüche der Vernunft durch einen Widerspruch beweisen.

„Soll

„Soll ihnen aber blos subjektive Gültigkeit zugestanden wer„den, so giebt es zwei Fälle: Entweder man betrachtet sie „in Beziehung auf die menschliche Vernunft überhaupt, oder „in Rükſicht auf ein einzelnes vernünftiges Subjekt. Im „ersten Falle kann zwar eine Streitigkeit über die Weltideen „Statt finden, indem die Vernunft in den verschiedenen „Subjekten von verschiedenen Prinzipien ausgeht; allein „dieser Streit ist nicht nothwendig, er kann durch Vereini„gung der Prinzipien gehoben werden. (!!) Es verhält sich „damit, wie mit den Verschiedenheiten in den übrigen Mei„nungen: (!!) Der eine behauptet, es gehöre zu einem „frommen Gottesverehrer, gewiße Tage zu fasten, ein an„drer leugnet es. (!!) Beide werden sich vereinigen, so bald „sie über ihre Grundsäze, von denen sie ausgehen, überein „gekommen sind. Tritt hingegen der andre Fall ein, wo „die subjektive Gültigkeit der Beweise hin und wieder die an„genommenen Weltbegriffe in Beziehung auf die menschliche „Vernunft in einem einzelnen gegebenen Subjekt gedacht „wird, so kann den gedachten Beweisen wiederum keine gleich„strenge Bündigkeit zugeschrieben werden. Wenn also die „Beweise der widerstreitenden cosmologischen Ideen, we„der objektiv noch subjektiv genommen, gleiche Bündigkeit „haben können, und man doch einen nothwendigen Zwie„spalt der Vernunft über diese Ideen annehmen will, so „scheint mir, diese Meinung zu retten, nichts übrig zu blei„ben, als daß man behaupte: Man müsse dem Beweis für „die Thesis objektive, dem für die Antithese aber subjektive „Gültigkeit, oder umgekehrt, zuschreiben. Zu diesem Aus„wege aber kann niemand seine Zuflucht nehmen, der da

„weiß

„weiß, wie zufällig und veränderlich eine subjektive Vor„stellung ist. Denn es muß ihm sogleich in die Augen fal„len, daß der Widerstreit der Vernunft über die cosmolo„gischen Ideen keinesweges nothwendig sey, sondern viel„mehr leicht gehoben werden könne, wenn in den Beweisen „der widersprechenden Säze eines Theils objektive, andern „Theils blos subjektive Bündigkeit angetroffen wird. Der „gemeine Verstand glaubt seine guten Gründe zu haben, war„um er sich die Sonne um die Erde drehen läst. Seinem „Beweise, welcher subjektive Gültigkeit hat, steht ein ob„jektiv gültiger entgegen, woraus erhellt, daß die Sonne „sich nicht um die Erde drehe. Hier haben wir auch einen „Widerstreit unter den gegebenen Bedingungen: Allein wer „möchte ihn für nothwendig erklären.“ —

So wie in diesem Einwurf die allgemeine subjektive Gültigkeit der Antinomien erklärt, und durch das Beyspiel von einem Gottesverehrer, welcher sich die Pflicht, gewisse Tage zu fasten, nach seiner individuellen Gewissenhaftigkeit auflegt, erläutert wird, kann man sie unmöglich für etwas mehr als individuelle subjektive Gültigkeit halten. Da nun unsre Meinung ist, daß der Widerstreit der Vernunft in ihr selbst seinen Grund hat, folglich nicht blos in einzelnen mit Vernunft ausgerüsteten Individuen, sondern ohne Ausnahme in jedem vernünftigen Wesen Statt finden muß, so fällt dieses ganze Argument in sein Nichts zusammen, indem der eigentliche Streitpunkt gänzlich verworfen, und daher auch eben so schlecht beantwortet wird. Unsre Vernunft ist selbst keine Erkenntnißquelle wie Verstand und Sinnlichkeit, aber

sie hat eine logische Maxime, systematische Einheit und Bündigkeit für die Verstandeserkenntnisse zu suchen; da nun diese Maxime in ihrer Natur gegründet ist, und ein gewisses Bedürfniß derselben voraussezt, an dessen Befriedigung ihr so viel gelegen ist, so muß auch, wenn sie in der Anwendung derselben Mißgriffe begeht, oder ihrer Schwäche und ihres Unvermögens ohngeachtet Dinge erkennen und bestimmen will, die sie bloß durch Schlüsse gefunden zu haben glaubt, mit sich selbst in einen nothwendigen Widerstreit gerathen. Eigentlich liegt also der Fehler darinn, daß die Vernunft ein blos regulatives Prinzip wie ein constitutives Prinzip anwendet, so fern nun aber diese Verwechselung ihren Grund in einem natürlichen Interesse der Vernunft hat, so muß auch der Streit, in welchen sie durch diese Verwechselung gezogen wird, in ihrer Natur gegründet, folglich der Vernunft subjektiv nothwendig, d. h. unvermeidlich seyn.

2) „Die Gültigkeit der Beweise für die widersprechen„den Säze in dem Widerstreit der Vernunft in Absicht der „cosmologischen Ideen soll blos subjektiv und so beschaffen „seyn, daß die Vernunft nicht im Stande ist, sich für eine „der entgegengesezten Meinungen zu erklären; indem sie auf „beiden Seiten völlig befriedigende Wahrheitsgründe findet. „Dies ist aber nur unter der Voraussezung möglich, daß „eine falsche Vorstellung von der Sinnenwelt zum Grunde „liegt. Also beweist man den Streit der Vernunft über die „cosmologischen Ideen aus der falschen Vorstellung von der „Sinnenwelt, und diese wieder aus jenem; wer sieht hier „nicht den Zirkel im Beweise?“

In

In der Thesis sowohl als in der Antithesis der vier Antinomien liegt eine falsche Voraussezung zum Grunde: Daß nehmlich, wenn das Bedingte gegeben sey, auch zugleich die Reihe der Bedingungen, und mithin das Unbedingte gegeben sey. Denn wenn die Vernunft die Idee des Unbedingten auf die Sinnenwelt anwenden will, so nimmt sie entweder Etwas an, was ihre Forderung nicht befriedigt, und dann ist die Reihe der Bedingungen für den Begrif zu klein, oder sie nimmt im Gegentheil Etwas an, welches der Verstand durch keinen möglichen empirischen Regreß erreichen kann, mithin ist in diesem Fall die Reihe der Bedingungen für den Begrif zu groß. Nach der gewöhnlichen Theorie von der Sinnenwelt als einem für sich, und nicht blos in unsrer Vorstellung, bestehenden Ganzen müste sich die Vernunftidee des Unbedingten mit allem Fug auf dieselbe anwenden lassen, und der Widerspruch der Vernunft wäre unauflöslich. So fern nun aber der transcendentale Idealism einen Unterschied zwischen Erscheinungen (Phänomena) und Dingen an sich (Noumena) macht, so wird auch die Antinomie der Vernunft dadurch gehoben, welche folglich ein indirekter Beweis für die Wahrheit des transcendentalen Idealism sind, denn der direkte Beweis ist bereits in der transcendentalen Aesthetik geliefert worden.

3) In Absicht der ersten Antinomie. a) Gegen die Thesis: α) „Der Beweis derselben ist eben nicht sehr fürch„terlich, denn 1) es ist falsch, daß wenn die Welt keinen An„fang hat, eine unendliche Series von Erfolgen abgelau„fen sey, sie ist ja noch immer endlich, und 2) beweist die„

„ses Argument nichts als die Unmöglichkeit, die ewige Reihe „der Weltzustände in einen endlichen Zeitraum in Gedanken „zusammen zu fassen, d. i. anzuschauen, oder den unendli„chen Raum in einer endlichen Zeit zu durchlaufen, d. i. „anzuschauen."

Was das erste betrift, so muß eine im Raum und in der Zeit unbegränzte Welt als ein unendliches Ganzes betrachtet werden, so fern dieses aber in unsrer sinnlichen Anschauung nicht gegeben ist, so läst es sich auch nicht anders als durch eine succeßive Synthesis seiner Theile denken, welche aber, um ein unendliches Ganzes zu durchlaufen, eine Ewigkeit erfordert, und daher nicht vollendet werden kann, folglich kann die Welt als ein unendliches Ganzes weder angeschaut noch gedacht werden. Wie aber die Welt, ob sie gleich im Raum und in der Zeit keine Gränzen (als Erscheinung) hat, und mithin unendlich ist, dennoch endlich seyn könne, da beide Begriffe als solche, sich gegenseitig aufheben, dies gesteh ich, ist mir ein Räthsel. In Absicht des zweiten, daß die Thesis lediglich die Unmöglichkeit beweise, ein unendliches Weltganzes dem Raum und der Zeit nach anzuschauen, so sehe ich abermals nicht ein, was sie mehr noch beweisen sollte, denn wenn es wahr ist, daß die absoluten Weltgränzen in keiner Anschauung gegeben werden können, so folgt daraus offenbar, daß sie auch weder als endlich noch als unendlich angenommen werden dürfe, und daß die Vernunft in einem unangenehmen Gleichgewichte von Gründen schwebt, in welchem es ihr Unmöglichkeit ist, sich für die eine oder die andre Seite zu erklären.

β) „Wie ist es möglich, daß man die mathematische „Unendlichkeit für Unsinn erklären kann? Wie kann man „leugnen, daß der Verstand a priori die Möglichkeit eines „unendlichen Umfangs und einer unendlichen Dauer erkenne? „Was sich nicht anschauen läst von einem Wesen, dergleichen ich bin, läst sich das gar nicht anschauen? Läst es „sich deswegen von mir selbst wenigstens nicht begreifen? „Ist deswegen a unmöglich, weil zwischen ihm und b kein „Verhältniß Statt findet?“ —

Unser sämtliches Denken bezieht sich auf Anschauungen oder unmittelbare Vorstellungen als den Stof, welchen der Verstand bearbeitet. Da nun aber unser Anschauungsvermögen durch gewisse Formen bedingt und eingeschränkt ist, unser Verstand aber nicht unmittelbar, und ursprünglich anschaut, so läst sich die Unendlichkeit einer Reihe weder als Erscheinung anschauen, noch durch den Verstand als ein transcendentales Objekt erkennen. Sollte das Leztere möglich seyn, so müste unserm Verstande ein intellektuelles Anschauungsvermögen inwohnen, welches jedoch, wie dies in der transcendentalen Analytik weitläuftig dargethan worden, demselben versagt ist. Was die logische Möglichkeit der Unendlichkeit belangt, so ist sie den Begriffen nach freilich denkbar, um aber real möglich zu seyn, müste auch in der Erfahrung ein dem Begrif correspondierender Gegenstand angetroffen werden können, welcher aber durchgehends vergeblich gesucht werden dürfte. Auch ist davon gar nicht die Rede, ob die Unendlichkeit nicht von irgend einem unter andern Bedingungen denkenden Wesen erkannt oder angeschaut

werden könne, dies zu beantworten, ist für uns Problem. So lange wir aber kein solches Wesen, welches Dinge an sich, frei von allen Formen, anschaut, kennen, und von ihm belehrt, unsre Erkenntnisse zu berichtigen, in Stand gesezt werden, muß sich auch unsre gesamte Philosophie lediglich auf uns selbst, und auf die Bedingungen, unter denen wir Erkenntnisse einsammeln, beschränken; folglich ist der Einwurf: Was wir nicht anschauen, kann doch von einem andern mit Denkkraft ausgerüsteten Subjekt angeschaut werden, zwar wahr, aber für die Berichtigung unsrer Einsichten völlig leer und fruchtlos. Das Begreiffen endlich ist ein bloßes Geschäft der Vernunft, und heist von Etwas Bedingtem die unbedingte Bedingung finden. Da nun aber die Vernunft keine eigne reine Erkenntnißquelle ist, sondern sich durch das Medium des Verstandes auf die Sinnenwelt bezieht, um ihre logische formale Maxime darauf anzuwenden, so kann sie von Dingen, die in keiner Anschauung gegeben, oder den Formen unsrer Anschauung nicht gemäß sind, höchstens ihre Unbegreiflichkeit begreifen.

b) Gegen die Antithesis: α) „Zugegeben, daß, wenn „ein Ding anfangen soll, eine Zeit vorhergehen muß, wo „es nicht war, daß auch vor der Welt, wenn sie einen Anfang haben soll, eine Zeit vorhergegangen seyn müsse, und „zwar eine leere Zeit; endlich sey es auch richtig, daß in „einer leeren Zeit kein Entstehen irgend eines Dinges gedenkbar sey: Leitet man aber daraus her, daß die Welt keinen „Anfang habe, so folgert man im Schlusse mehr, als man „durch die Vordersaze berechtiget ist. Wenn überhaupt in

„der

„der leeren Zeit kein Entstehen eines Dinges gedacht werden „kann, so folgt augenscheinlich, daß auch die Welt, wenn „sie einen Anfang hat, nicht in der leeren Zeit, die vor dem„selben vorausgieng, entstanden seyn könne. Schließt dies „aber schon mit ein, daß sie überall keinen Anfang gehabt „habe? — Dasjenige Zeittheilchen, welches zuerst eine un„terscheidende Bedingung des Daseins an sich hatte, war „das Ende der leeren, und der Anfang der erfüllten Zeit. „In dem Beweise der Antithese selbst heist es ja: Wenn „man der Welt einen Anfang zuschreiben wollte, so müste „eine leere Zeit ihr vorausgegangen seyn; folglich sezt man „voraus, daß die leere Zeit vor der Welt selbst voraufge„gangen, nicht aber mit einem Theil derselben zugleich ge„wesen sey, und dies müste man doch annehmen, wenn man „wollte, daß die Welt in der leeren Zeit entstanden seyn „sollte. Mithin machte nicht die vor der Welt vorherge„hende leere Zeit den Anfang der Welt möglich, sondern „der Anfang der Welt machte das Fortdauern der leeren Zeit „unmöglich. Aus dem allen ergiebt sich, daß man der Welt „gar wohl einen Anfang beimessen könne, und daß die Ver„nunft nicht nöthig habe, über diesen Punkt sich mit sich „selbst zu entzweien.“

„Eben so verhält es sich in Absicht der Weltgränze im „Raum; Denn der leere Raum ist unendlich und begränzt, „folglich sind die Dinge in demselben begränzt und endlich. „Zwischen dem Endlichen und Unendlichen aber werden kei„ne andre als ganz unbestimmte Verhältnisse angetroffen, „von denen hier gar nicht die Rede seyn kann, weil ein an

„sich unbestimmtes Verhältniß gar kein Verhältniß ist. Wo „ein Verhältniß seyn soll, müssen wenigstens zwei Dinge „seyn, denen man das Verhältniß zuschreiben könne, der „leere Raum aber ist Nichts, ist kein Ding, es wird da„her auch kein Verhältniß der Welt oder der Dinge in der„selben zu ihm angetroffen. Hier findet der Begrif des Ver„hältnisses gar keine Anwendung, man kann daher auch „nicht von einem ungereimten Verhältnisse, was aus der „Begränzung der Welt im Raume entsteben soll, auf die „Unmöglichkeit dieser Begränzung zurükschliessen. Die Un„gereimtheit, die aus einem Prädikat entsteht, kann das „Subjekt nur dann aufheben, wenn das Prädikat dem Sub„jekt nothwendig zukommen müste, aber nicht, wenn es in „Rükficht auf dasselbe gar keine Anwendung findet. Die „Welt kann demnach gar wohl im Raum begränzt seyn, und „die Vernunft, wenn sie diesen Saz nebst seinem Beweise „als wahr angenommen hat, darf sich nicht mit sich selbst „veruneinigen, weil sie einen eben so strengen Beweis für „den Gegensaz, daß nehmlich die Welt dem Raum nach un„begränzt sey, vorfände.“

Entstehen heist auf Etwas folgen, was in der Zeit vorhergeht, und im Raum begränzt seyn, einen bestimmten Theil des einigen Raumes erfüllen. Da nun Raum und Zeit lediglich Formen unsrer sinnlichen Anschauung und weder Erscheinungen noch Verstandesbegriffe sind, so können Raum und Zeit weder als absolute vor sich subsistierende Dinge noch als Correlate der Anschauung betrachtet werden. Frägt man also nach einem Anfange der Welt in der

Zeit,

Zeit, und nach ihren Gränzen im Raume, so ist diese Frage ohne alle Bedeutung, denn wenn wir von der Form unsrer Sinnlichkeit abstrahieren, so sind Raum und Zeit Nichts, und da die Dinge in der Welt nicht die Größe und die Verhältnisse in Raum und Zeit bestimmen, sondern umgekehrt durch Raum und Zeit bestimmt werden, so sezt eine der Zeit und dem Raum nach endliche Welt eine leere Zeit und einen leeren Raum voraus, durch welche sie begränzt wird. Nun sind aber ein leerer Raum sowohl als eine leere Zeit Undinge = Nichts; was aber durch Nichts begränzt wird, ist unbegränzt, oder unendlich. So sehr also auch in dem zweiten Theil des obigen Einwurfs der Consequenz ausgewichen wird, daß die Dinge in der Welt nicht blos ein Verhältniß im Raum und in der Zeit, sondern auch zum (leeren) Raum, und zu der (leeren) Zeit haben müsten, so ist sie doch so bündig, so bald die Vordersäze zugegeben werden, daß sie, will man consequent verfahren, nothwendiges Resultat bleibt. Eben auf diese Unmöglichkeit eines Verhältnisses der Dinge zum Nichts gründet sich auch die Unmöglichkeit, eine der Zeit und dem Raum nach begränzte Welt anzunehmen. Was zulezt noch die Ausflucht betrift, daß, wenn auch der leere Raum und die leere Zeit Undinge sind, die außer und vor der Welt nicht angenommen werden können, sofern diese in denselben entstanden seyn sollte, doch nicht nothwendig folge, daß man sie als Gränzen der Weltreihe und des Weltganzen annehmen müsse, daß vielmehr dasjenige Zeittheilchen, welches zuerst eine unterscheidende Bedingung eines Daseins an sich hatte, das Ende der leeren und der Anfang der erfüllten Zeit, und eben so derjenige

Theil der Welt, welcher den Anfang des erfüllten und das Ende des leeren Raums ausmacht, die Weltgränze seyn könne, so vergißt man ganz, daß wir durch Nichts zu einer solchen Voraussezung berechtigt sind, und daß Entstehen Etwas in der Zeit vorhergehendes, oder eine erfüllte Zeit, und Gränzen im Raum einen Raum voraussezen, durch welchen die Gränzen bestimmt werden, wo aber leerer Raum und leere Zeit, d. h. Nichts ist, da läst sich weder ein Entstehen noch eine Gränze gedenken. —

β) „Wie kann man aber sagen, daß die Welt weder endlich „noch unendlich sey? Ists denn nicht nothwendig, daß 1) ent„weder die Erscheinungen der Substanzen niemals angefangen „haben und niemals enden werden? Oder daß sie einen Anfang „und ein Ende haben? 2) Daß ein Wesen in der Welt, welches „auf einmal nur einen begränzten Raum mit der Vorstellung „umspannen kann, die Welt stuffenweise mit den Gedanken „umfassen könne oder nicht? Vom Nichts lassen sich freilich „Widersprüche prädizieren, aber die Erscheinungen sind ja „nicht Nichts. Sonst hörte alles Denken auf, weil nach „Kants eigner Meinung gar nichts da ist, worüber wir rai„sonnieren könnten, als die Erscheinungen und ihre Formen."–

Dieses Argument oder Dilemma verfehlt die Streitfrage ganz und gar, denn davon ist gar nicht die Rede, daß die Welt als ein transcendentales Objekt, d. h. als ein Innbegrif wirklicher Dinge oder als Noumenon zugleich endlich und unendlich seyn solle; So lange es der Verstand blos mit Begriffen zu thun hat, so kann er freilich von zwei einander widersprechenden Begriffen nur einen als Prädikat brau-

brauchen, sondern die Frage ist eigentlich diese: Ob es uns möglich sey, die Weltgränze im Raum und der Zeit, sofern also die Welt ein Phänomenon ist, zu bestimmen? Da nun, um diese Aufgabe zu lösen, erfordert wird, entweder daß das Weltganze uns in der Anschauung gegeben sey, oder daß wir irgend ein Correlat ausmittelten, worauf wir die Weltgröße und Weltdauer beziehen und bestimmen könnten, so muß, wenn diese beiden Bedingungen uns fehlen, die Weltgröße in Raum und Zeit uns völlig problematisch bleiben.

4) Gegen die Antithesis der zweiten Antinomie:

α) „Der Beweis derselben beruht darauf, daß jeder Theil „des Zusammengesezten einen Raum einnehmen, denn weil „alle äußere Verhältnisse mithin auch alles Zusammengese„te aus Substanzen nur im Raum möglich sey, so müsse „der Raum, den das Zusammengesezte einnimmt, aus „eben so viel Theilen als das Zusammengesezte selbst beste„hen. Allein, wenn ich nicht irre, so enthält der lezte „Schluß vier Hauptbegriffe. Der erste Schluß heist: Je„des äußere Verhältniß ist nur im Raum möglich: Die „Zusammensezung aus Substanzen ist ein dergleichen Ver„hältniß, folglich u. s. w. Der zweite Schluß lautet: Wo „Zusammensezung ist, da ist Raum, weil jene nur in die„sem möglich ist; in einigen Theilen des Zusammengese„ten ist Zusammensezung; also nehmen alle, (auch die ein„fachen) Theile des Zusammengesezten einen Raum ein, mit„hin muß der Raum, den ein zusammengesezтes Ding ein„nimmt, eben so viel Theile haben, als das Ding selbst.

„Der Schluß kann offenbar nur herausbringen, daß einige „(die zusammengesezten) Theile des Zusammengesezten einen „Raum einnehmen, daß folglich der Raum aus so viel „Theilen bestehe, als das zusammengesezte Ding, welches „ihn einnimmt, zusammengesezte Theile hat. Oder wollte „man den Untersaz im zweiten Schlusse so verallgemeinern: „In allen Theilen des zusammengesezten ist Zusammensezung? „Dann würde dies der Vorausſezung widersprechen. Für „die einfachen Theile des zusammengesezten, folgt aus dem „Prinzip, wovon die Antithesis ausgeht, schlechterdings „nichts, diese sind für sich genommen, kein äusseres Verhält„niß, mithin kann auch aus diesem Grunde der Raum nicht „die Bedingung ihrer Möglichkeit seyn."

Dieser Einwurf entspringt lediglich aus der Verwechselung der Dinge an sich mit den Erscheinungen. So lange von logischer Möglichkeit die Rede ist, so enthält das Einfache als Elementarstof der Materie nichts widersprechendes, aber zur realen Möglichkeit wird erfordert, daß dem Begrif auch ein correspondierender Gegenstand, den Bedingungen der Erfahrung gemäß in der Anschauung gegeben werden könne. Nirgends aber kann das Einfache in eine empirische Wahrnehmung kommen, weil kein Theil des Raums, als welcher freilich nicht von der logischen aber doch von der realen Möglichkeit die Bedingung enthält, einfach ist; folglich muß jedes compositum substantiale phænomenon aus lauter materiellen Theilen bestehend vorgestellt werden.

β) „Es ist nothwendig daß es ein Minimum oder ein Ein„faches im Sinnenschein gebe, die Bestimmung mag nun

„von

„von seiner Natur, oder von Etwas ausser ihr herkommen.
„Wenn gleich der Raum, den dies Minimum einnimmt,
„auch wieder theilbar ist, so ist doch das nicht unbestimm-
„lich theilbar, was in dem Raum existiert; und wenn gleich
„die Theile des Raums aussereinander sind, so ist doch in
„diesen Minimum nichts theilbares oder geschiedenes mehr.
„Daher ist nichts ausserhalb einander Existierendes darinn;
„daß sich das Dasein einfacher sinnlicher Erscheinungen ab-
„solut nicht erfahren lasse, ist also falsch, indem man nicht
„bejahen kann, daß keine deutliche Darstellung derselben
„möglich sey, aus der sich das Minimum Repräsentabile
„nothwendig bestimmen liesse. Folglich beweist die Antithe-
„sis von Substanzen gar nichts; in Ansehung derselben steht
„der Beweis der Thesis noch. Sie beweist auch nichts
„von logischen Subjekten, die zur Existenz alle erforderlichen
„Bestimmungen haben, als z. B. von wahren Accidenzen.
„Sie macht endlich einen Trugschluß ex ignoratione Elen-
„chi, und bejaht von Concretis was nur von Abstractis
„wahr ist; Sie beweist die Theilbarkeit der Sinnenobjekte
„ins Unendliche selbst nicht, nur die eines Abstraktums. —
„Wenn wir mit den Theilen einer Materie Partikel anfangen,
„und sie, ohne daß unsre Organe zu stumpf würden, die
„Theile zu empfinden, fortsezen könnten, wäre nicht noth-
„wendig, daß wir entweder auf ein Kleinstes kämen, oder
„daß wir niemals darauf kämen? Wenn jenes ist, so giebts
„Atomen in der Erscheinung, wenn dieses ist, so giebts
„keine. Daß der Weg, der vor mir liegt, für mich zu lang
„ist, ist ja keine Antwort auf die Frage: wie lang ist er?
„Wollte Kant sagen: er ist nur für dich da, also weder

„länger

„länger noch kürzer, als der Theil den du zurüklegst, so „würde er dadurch sein System treflich deutlich machen. „Nach demselben schaft die Erkenntniß sich selbst ihre Objekte. „Könnte ich aber nicht fragen: wenn denn der Weg, so wie „ich ihn zurüklege, wächst, welches sind die möglichst gros„sen Kräfte ihn zu verfolgen? Sind es die, welche niemals „ermüden?“

Die zweite Antinomie der Vernunft in Absicht der Theilbarkeit der Materie entspringt aus der Maxime der Vernunft, daß wenn das Bedingte gegeben ist, auch die ganze Reihe der Bedingungen, oder das Unbedingte gegeben sey. Allein diese Maxime ist nur auf Begriffe und logische Subjekte anwendbar, dehnt man sie aber unbefugter Weise auf Erscheinungen und Gegenstande der Erfahrung aus, so gebraucht man ein lediglich logisches und höchstens regulatives Prinzip gleich einem constitutiven, um reale Objekte zu bestimmen, und vergißt daß zur Erkenntniß und Bestimmung wirklicher Gegenstande nicht bloß Mangel des Widerspruchs in den Begriffen, sondern Wahrnehmuug oder doch Zusammenhang mit derselben erfordert wird. Nun kann aber die Totalität einer Reihe nirgends in der Anschauung, worauf sich doch alle unsre Erkenntniß zulezt bezieht, gegeben werden, auch läst sich das Einfache überall in der Erfahrung nicht gewahren, und eben so wenig ist ein Regreß in infinitum möglich, denn da die Erscheinungen Continua sind, so läst sich kein so Kleines antreffen, das sich noch Kleiner imaginieren liesse; folglich giebt es in dem Regreß keinen Ruhepunkt, und die Schöpfung der Monaden, oder gewisser Mitteldinge zwischen

Materie

Materie und denkenden Wesen, die im Raum schweben, ohne einen Raum zu füllen, und durch Combination unter einander, der Materie erzeugen, ohne Einzeln genommen materiell zu seyn, ist ein durch die Critik verworfener Nothanker, zu dessen Annahme wir durch nichts in der Erfahrung befugt sind. Offenbar verwechselt also der angezogene Einwurf Noumena und Phänomena mit einander, oder hält vielmehr beide für Eins, und schließt von Begriffen auf wirkliche Gegenstände in der Erscheinung. Allein was nur logisch möglich ist, hat darum noch keine reale Möglichkeit, wie in den Postulaten des empirischen Denkens sattsam erwiesen wurde. Mehrere Absurditäten z. B. daß der Raum, den ein Minimum einnimmt, zwar noch weiter theilbar seyn, und das vermeinte Minimum dennoch aufhören solle, theilbar zu seyn, und Mißverständnisse, z. B. daß die Antithesis über (logische) Substanzen und logische Subjekte nichts beweist, u. s. w. übergehen wir, um nicht einerlei Beweis so oft zu wiederhohlen. Wenn wir endlich, was das Lezte betrift, mit so scharfen Organen ausgerüstet wären, um die Materie in der Theilung bis auf die eigentlichen und comparativ einfachen Elementarstoffe zu verfolgen, oder wenn wir von der Form unsrer Sinnlichkeit, dem Raum abstrahieren, und die Dinge, so wie sie an sich sind, anschauen könnten, dann wäre freilich nichts gewisser als, daß wir entweder auf ein Kleinstes stossen müsten, oder daß wir nie darauf kämen; allein da wir die Totalität der Reihe der Theile in der Materie eben so wenig wie Etwas Einfaches anschauen, auch die Form unsrer Sinnlichkeit nicht aufheben können, so beweist dieses Dilemma nicht das Geringste gegen die Antinomie der Vernunft.

nunft. — Es wäre eben so, als wenn man jemanden, welcher die Gleichheit der Mondsbewohner mit uns zugleich beweist und bestreitet, dadurch nöthigen wollte, sein Urtheil auf die eine und die andere Art zu bestimmen, daß man ein ähnliches Dilemma aufstellte: wenn wir in den Mond kommen könnten, so müsten wir seine Bewohner entweder ungleich erkennen oder nicht. — Wer zweifelt daran! So lange wir aber noch nicht dort sind, oder gewesen sind, bleibt auch die Beschaffenheit seiner Bewohner für uns Problem.

5) In Absicht der dritten Antinomie. a) „Welche „wichtige Rolle spielt von nun an in Kants System die ob„jektivische oder intelligible Welt, von der wir ja nicht ein„mahl die Möglichkeit sollen behaupten können. Und nun „ist sie so gar unentbehrlich um die Moralität der freien Hand„lungen zu erklären! doch Kant nimmt das nur so als Hy„pothese an. Es ist pium, tutum, es für wahr anzuneh„men. Indeß ist es höchst sonderbar 1) daß dieser Einfall „Kanten gleichwohl so sehr gefällt, daß er die menschliche „Verbindlichkeit in seiner Sittenlehre darauf gründet. 2) „Daß er uns nicht im geringsten Licht darüber giebt, wie „wir denn das Gegentheil dieser Hypothese allenfalls mit der „unleugbaren Wahrheit: daß die Handlungen eine Morali„tät haben, würden vereinigen können. 3) Daß er uns zumu„thet, wir sollen für wahr halten, was nach seiner so un„erschütterlichen Theorie weder als möglich noch als unmög„lich erscheinen müste, also gar kein Gegenstand unsers „Glaubens werden kann. — Ist die intelligible Welt „möglich und wirklich? Oder kann ich weder dies noch je„nes

„nes

„nes bejahen? Ist sie es, wohin mit der cathegorischen „Verneinung in so vielen Stellen der Vernunftcritik? Ist „sie es nicht, was ist denn dieser Imperativ der Vernunft? „Ein Hirngespinnst? Wie kann Etwas da seyn, und doch „Causatum eines privativ unmöglichen oder problematischen „Dinges seyn? Aber es ist nothwendig zu unsrer Glükselig„keit, daß wir dies Soll nicht für problematisch, sondern „für gewiß halten? Allein ist es möglich, einem als proble„matisch erkannten Saz Beifall zu geben? Ist denn das „Wünschenswerthe für sich ein Criterion der Wahrheit? „Kann ich ein Feenland glauben, so bald ich nur will?

Der Begrif eines Noumenon, negativ genommen und Erscheinungen entgegengesezt, oder von einem Dinge, welches nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich gedacht wird, ist rein problematisch, d. h. seine Möglichkeit läst sich weder beweisen noch widerlegen, und es kann kein Widerspruch in demselben angetroffen werden, weil wir durch nichts berechtigt sind, von unsrer Sinnlichkeit zu behaupten, daß sie die einzig mögliche Art anzuschauen sey. Als Gränzbegrif für die Sinnlichkeit, um die objektive Gültigkeit der empirischen Gültigkeit der empirischen Erkenntniß einzuschränken, ist der Begrif eines Noument sogar nothwendig, wenn gleich das Feld selbst jenseits der Sphäre der Erscheinungen völlig leer für uns an Gegenständen ist, indem nicht nur Noumena in positiver Bedeutung, sondern seibst ein Verstand, welchem sie zukämen, für uns Probleme sind.

Die dritte Antinomie der Vernunft, so wie sie durch den transcendentalen Idealism gehoben wird, entspringt aus dem

dem dialektischen Scheine, nach welchem die Vernunft Causalität durch Freiheit und Naturnothwendigkeit für einander widersprechend, und sich gegenseitig aufhebend hält, die doch unter der Voraussezung des transcendentalen Unterschiedes zwischen Erscheinungen und Noumenis, füglich neben und mit einander bestehen können, so bald man Causalität durch Freiheit nicht einem empirischen, sondern einem intelligiblen Subjekte beilegt, welches als solches von den Naturgesezen unabhängig ist, obgleich die Wirkungen dieses selbstthätigen Subjekts in der Erscheinung und folglich durch Naturnothwendigkeit bedingt und bestimmt sind. Denn ohngeachtet wir von den Dingen in der Welt nur in so fern Erkenntnisse erhalten, als und wie sie uns affiziren, und nicht wie sie an sich selbst sind, so werden wir doch schon durch diese kritische Bemerkung genöthigt, hinter den Erscheinungen Etwas anderes zu vermuthen und anzunehmen, was nicht Erscheinung sondern vielmehr transcendentales Substrat derselben ist, denn wenn wir auch auf die Erkenntniß dieses Etwas Verzicht thun müssen, so ist darum die Möglichkeit dieses Etwas noch nicht aufgehoben. So gar der Mensch muß sich bescheiden, sich selbst nur in so weit zu erkennen, als er sich innerlich empfindet, allein dem allen ungeachtet kann er seinem aus lauter Erscheinungen zusammengesextem Ich ein anderes Ich zum Grunde legen, welches nicht Erscheinung ist, und darum auch nicht zur Phänomenen- sondern zur intellektuellen Welt gehört. Dasjenige Vermögen nun, welches er zwar nicht so wie es an sich selbst ist, erkennt, dessen er sich aber bewust ist, und wodurch er sich nicht allein von allen andern Dingen, sondern sogar von seinem empirischen

Ich,

Ich, welches durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, heist Vernunft. Ein mit Vernunft begabtes Wesen muß sich daher als solches wie eine Intelligenz, und nicht zur Sinnen- sondern zur Verstandeswelt gehörig, mithin nicht als Phänomen, sondern als Noumenon ansehen, welches von allen Naturbedingungen frei ist, und lediglich unter solchen Gesezen steht, welche in der Vernunft gegründet sind; Unabhängigkeit von den bestimmten Ursachen der Sinnenwelt aber ist Freiheit, folglich ist der Mensch, als ein vernünftiges Wesen, eine freie Intelligenz. Denn eine Vernunft, die in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her bedingt würde, widerspricht sich selbst, weil in diesem Fall das Subjekt nicht in seiner Vernunft, sondern in dem ausser derselben befindlichen Antriebe den Grund von der Bestimmung seiner Urtheilskraft suchen würde, und jedes vernünftige Wesen, welches einen Willen hat, d. h. dessen Vernunft praktisch ist, kann daher nur unter der Idee der Freiheit als ein vernünftiges, selbstthätiges Wesen angesehen werden.

Was nun den obigen Einwurf anbelangt, so erhellt schon aus dem bisher gesagten offenbar, daß er die Streitfrage so ganz verschiebt, und durch willkührliche Voraussezungen Widersprüche schaft, welche die Kantische Theorie von der Freiheit nicht treffen können, weil sie auf ganz andern Vorderbegriffen beruht, als welche derselben hier untergeschoben werden. Denn 1) nirgends wird in der Vernunftcritik die Möglichkeit einer intelligiblen Welt im negativen Verstande geleugnet. Etwas anders ist es, Noumena erkennen, und ein Noumenon als Granzbegrif denken;

denn der Begrif einer Verstandeswelt ist lediglich ein Standpunkt, welchen anzunehmen die Vernunft schlechterdings genöthiget wird, um sich selbst als praktisch zu denken, weil sie sich, nähme sie nicht eine von der Sinnenwelt ganz verschiedene Ordnung der Dinge, sonst alle Causalität durch Freiheit absprechen müste. Wollte aber die Vernunft weiter greifen, und zu erklären sich unterfangen, wie reine Vernunft praktisch seyn könne, d. h. wie Freiheit möglich sey? dann würde sie mit Recht eines Mißgrifs bezüchtigt werden, denn wir vermögen nichts zu erklären, als was sich unter gewisse Geseze bringen läst, deren Gestände den Bedingungen der Erfahrung gemäß sind. 2) Eben so unrichtig ist es, daß die Moralität in der Kantischen Sittenlehre auf seine blos als Hypothese aufgeführte Eleutherologie gegründet würde, denn die Sittenlehre giebt gerade im umgekehrten Verhältniß der Kantischen Theorie von der Freiheit erst Wahrheit und Haltung, so fern nehmlich praktische Vernunft nur unter der Idee der Freiheit gedacht werden kann. 3) Da nur unter der Vorausseżung, daß man zwischen Erscheinungen und Verstandeswesen nicht distinguiert, die Unauflösbarkeit der Antinomien behauptet, und der transcendentale Idealism ausdrüklich als der Schlüssel zur Auflösung denselben angegeben wird, so läst sich gar kein Grund zu der Forderung absehen, daß in der Antithesis gleichfalls der Zusammenhang zwischen Naturnothwendigkeit und Moralität hätte gezeigt werden sollen; wäre dies möglich, dann hörte die Antithesis auf zu seyn, was sie ist, und könnte nicht auf von der Thesis verschiedene Resultate leiten, denn Freiheit und Moralität schließen sich eben so nothwendig ein, als

Natur-

Naturnothwendigkeit und Inimputabilität. Das übrige beantwortet sich nach dem bisherigen von selbst.

b) Gegen die Thesis insbesondere: „Der gegebene „Beweis verfehlt seinen Zwek ganz und gar. Es sollte die „Nothwendigkeit dargethan werden, in der Welt eine Cau„salität durch Freiheit anzunehmen, allein die Thesis beweist „lediglich die Nothwendigkeit einer transcendentalen Freiheit „überhaupt. Daraus läst sich aber noch nicht folgern, „daß man auch in der Welt eine Freiheit annehmen müsse; „denn was hindert uns zu behaupten, die transcendentale „Freiheit, deren Nothwendigkeit zugestanden werden muß, „sey nur ein Vorrecht eines extramundanen Wesens, könne „aber in der Welt, dem Innbegriffe der Erscheinungen nicht „statt finden? Und gesezt auch, man wollte die Möglichkeit „derselben in der Welt zugeben, so ist sie darum noch nicht „nothwendig in derselben. Sonach glaube ich, daß die „Vernunft, wenn sie Beweise gegen die Freiheit findet, ru„hig bei denselben bleiben könne, ohne sich durch entgegen„gesezte eben so strenge Beweise stöhren lassen zu dürfen.“

So bald einmahl das Vermögen, eine Reihe von Zuständen in der Zeit von selbst anzufangen, bewiesen ist, dann ist es auch erlaubt, mitten im Lauf der Erscheinungen, verschiedene Reihen der Causalität nach, als durch Freiheit bedingt und angefangen, anzunehmen, denn es kommt hier nicht auf einen absolut ersten Anfang der Zeit, sondern der Causalität nach, an. Was aber die Nothwendigkeit einer solchen Freiheit mitten in der Reihe der Erscheinungen

betrift, so dürfte sie sich ebenfalls aus dem Selbstbewustsein eines mit Freiheit begabten Subjekts erweisen lassen.

c) Gegen die Antithesis: „Wenn gesagt wird: weil „die Handlungen der transcendentalen Freiheit einen Zustand „voraussezen, der aus dem vorhergehenden eben derselben „Ursache auf keine Weise folgt, so ist die transcendentale Frei„heit selbst dem Causalgeseze entgegen, so muß das freilich „zugegeben werden. Allein ich sehe nicht ein, was dadurch „gewonnen wird. Soll daraus folgen, daß es keine tran„scendentale Freiheit gebe? Unmöglich! denn nach den eig„nen Worten des Philosophen, ist transcendentale Freiheit „mit dem Vermögen, Handlungen hervorzubringen, die „nicht nach dem Causalgeseze geschehen, gänzlich einerlei. „Dieses wird demnach zugleich mit jener vorausgesezt, und „es kann folglich nicht wiederum die Unmöglichkeit desselben „als ein Beweisgrund für die Unmöglichkeit der transcenden„talen Freiheit vorausgesezt werden. Die Unmöglichkeit „solcher Handlungen, die dem Causalgeseze nicht untergeord„net sind, oder die durch transcendentale Freiheit geschehen, „ist es eben, die bewiesen werden soll. Oder ist etwa trans„cendentale Freiheit von dem Vermögen, Handlungen her„vorzubringen, die dem Causalgeseze nicht untergeordnet „sind, verschieden? Nun wohl! auch so weiß ich nicht, wie „ich den Schluß verstehen soll. Er würde so lauten: wenn „es transcendentale Freiheit giebt, so ist diese dem Causal„geseze entgegen; dies ist aber unmöglich, es kann dem Cau„salgeseze nichts entgegen seyn, also kann es keine geben. „Allein was zwingt uns, die allgemeine Verbindlichkeit des

„Caussal-

„Causalgesezes anzuerkennen? Warum ist alles, was dem-
„selben entgegen ist, unmöglich? Mir deucht, der Saz:
„daß sich alles nach dem Causalgeseze richten müsse, ist eben
„so zweifelhaft als der, welcher dadurch bewiesen werden
„soll, nehmlich: daß es keine transcendentale Freiheit gebe.
„Auch glaube ich nicht, daß man sagen könne: der Beweis des
„erstgedachten Sazes liege in dem; was die Einheit der Er-
„fahrung unmöglich macht, und also in keiner Erfahrung ange-
„troffen wird, ist ein leeres Gedankending; nun ist alles, was
„dem Causalgesez entgegen ist, eine solche Verbindung der succe-
„ßiven Zustände wirkender Ursachen, nach welcher keine Ein-
„heit möglich ist, die daher auch in keiner Erfahrung ange-
„troffen wird: also ist es ein leeres Gedankending. Bei
„dem Obersaze, dünkt mich, könne man allerdings Bedenken
„tragen, die durchgängige Erfahrunng als für sich gewiß, ohne
„weitern Beweis, anzunehmen. Wenn wir aus unsrer Er-
„fahrung keine Fälle kennen, von denen wir uns bewust
„sind, daß sie die Einheit derselben aufheben, sind des-
„wegen auch wirklich keine vorhanden? Gesezt aber,
„daß man die Einheit der Erfahrung in ihrem allgemeinsten
„Umfange wollte gelten lassen, so könnte man bei dem Un-
„tersaze des obgedachten Schlußes auf den Gedanken kom-
„men, daß vielleicht nicht alles, was dem Causalgeseze ent-
„gegen ist, die Einheit der Erfahrung nothwendig aufhebe.
„Wenn es auch Zustände giebt, die mit dem vorigen eben
„derselben Ursache in gar keinem Zusammenhange der Cau-
„salität stehen, so können dieselben, eben deswegen, weil
„sie durch gar keinen hinreichenden Grund bestimmt werden,
„mit der Einheit der Erfahrung eben so gut zusammen stim-

„men, als nicht; diese wird demnach nicht nothwendig durch „dergleichen Umstände aufgehoben.“

Man entdekt ohne Mühe, daß dieser Einwurf lediglich ein Mißverständniß zur Quelle hat, welches durch etwas mehr Achtsamkeit auf die beiden Maximen, von welchen Saz und Gegensaz ausgehen, hätte vermieden werden können. In den Behauptungen der Antithese herrscht durch alle vier Antinomien eine vollkommene Einheit und Gleichförmigkeit der Maxime, nehmlich ein Prinzip des reinen Empirism, nicht allein in der Erklärung der Phänomenenreihen, sondern auch in der Auflösung der transcendentalen cosmologischen Ideen vom Weltall selbst. Die Thesis oder der Dogmatism hingegen nimmt ausser der empirischen Erklärungsart innerhalb der Reihe der Erscheinungen noch intellektuelle Anfänge an, und seine Maxime kann daher nicht mit demselben Rechte auf Einheit und Gleichförmigkeit Anspruch machen. Dem Empiristen müssen nach seinem adoptierten Prinzip die Naturgeseze über alles gelten; nie kann er sich verstatten, irgend eine Epoche in der Natur für die absolut erste zu halten, noch weniger, von der Kette der Naturordnung abzuspringen und in das Gebiet der idealisirenden Vernunft überzuschweifen. Da nun in der Natur, d. h. in der Erfahrung, ausser welcher es für den Empiristen überall nichts Erkennbares mehr giebt, jeder Anfang zu handeln einen Zustand voraussezt, in welchem die Ursache noch nicht handelte, und ein dynamisch erster Anfang nur auf einen Zustand anheben und folgen könnte, welcher mit dem gegenwärtigen der handelnden Ursache ganz und gar in keinem causalen Zusammenhang

steht,

steht, so schließt der Emperist völlig consequent nach seinem System, daß es eben darum keine transcendentale Freiheit geben könne, weil sie dem Causalgesez entgegen ist, welches allein für ihn ausschliessungsweise Gültigkeit hat, und ausser oder neben welchem noch eine andere Causalität anzunehmen, er sich durch nichts in der Erfahrung berechtigt oder genöthigt hält.

6) Gegen die vierte Antinomie: a) „Der erste Theil „der Thesis, daß überall ein nothwendiges Wesen als Welt„ursache existiere, kann mit dem ersten Theile der Antithe„sis, daß ein dergleichen Wesen nicht in der Welt selbst an„zutreffen sey, recht gut bestehen. Eben so der zweite Theil „der Thesis, daß es eine nothwendige Welturſache in der „Welt gebe mit dem zweiten Theil der Antithesis, daß außer „der Welt eine solche nothwendige Welturſache nicht gefun„den werde; nur der zweite Theil der Thesis und der erste „der Antithesis, so wie der erste Theil der Thesis und beide „Theile der Antithesis zusammen genommen stehen einander „entgegen. Die Bedenklichkeiten, die mir aufgestossen sind, „betreffen die Beweise des zweiten Theils der Antithesis und „der Thesis, und wenn dieselbigen einigen Grund haben soll„ten, so würde der Widerstreit der Vernunft bei dieser cos„mologischen Idee gehoben seyn. Man würde mit dem er„sten Theile der Thesis behaupten können: es müsse eine „nothwendige Welturſache geben, aber wie der erste Theil der „Antithesis aussagt, nicht in der Welt, sondern außer der„selben. In dem Beweise des zweiten Theils der Antithese „heist es: wenn man annähme, daß ein nothwendiges We-

„sen außer der Welt, als ihre Ursache, da sey, so würde „dasselbe als das oberste Glied in der Reihe der Ursachen „der Weltveränderungen, das Dasein der leztern und ihre „Reihe anfangen, folglich dann anfangen zu handeln, folg„lich würde die Causalität desselben in der Zeit, mithin in „die Welt gehören. Hier dünkt mich zuerst, daß in dem „Begriffe des ersten Anfangs, wie er gebraucht wird, etwas „steke, was in der That nicht in demselben liegt. Wenn „es eine nothwendige Welturſache außer der Welt giebt, so „muß diese die Reihe der Weltveränderungen zuerst anfan„gen, aber dynamisch; weiter heist es nichts. Wollte „man aber einen mathematisch ersten Anfang darunter verste„hen, so würde man etwas voraussezen, was doch nach dem „Empirism falsch seyn soll, daß nehmlich die Welt in der „Zeit endlich sey, und dann kann auch der Begrif des An„fanges, so wie er seine Anwendung in den succeßiven Thei„len der Sinnenwelt findet, nicht auf die ganze Welt als „solche übergetragen werden, noch viel weniger gar auf die „außerweltliche Ursache der Welt. Wollte man den Acci„denzen dieses nothwendigen Wesens, mithin seinen Hand„lungen einen Anfang in diesem Sinne zuschreiben, so wür„de man nichts geringers als einen Widerspruch annehmen, „denn der Anfang ist ein Dasein, welchem eine Zeit des „Nichtseins vorhergeht. Nun mag man unter der Zeit ver„stehen, was man will, sie mag Form des innern Sinnes „oder die Ordnung der succeßiven Dinge seyn, so kann sie „doch nur in der Welt, entweder überhaupt in einer Welt „oder in der Sinnenwelt, als dem Innbegriffe der Erschei„nungen statt finden. Man kann also nicht sagen, daß die

„noth-

„nothwendige Welturſache außer derſelben anfangen müſſe „zu handeln, indem ſie die oberſte Bedingung in der Reihe „der Urſachen der Weltveränderungen ausmacht. Hiemit „würden alſo die übrigen Folgen, und das Reſultat weg„fallen, daß kein nothwendiges Weſen außer der Welt, als „ihre Urſache, exiſtieren könne.“

„Geſezt aber, man wollte hievon einen Augenblik abſe„hen, und annehmen, daß ein nothwendiges Weſen außer „der Welt aber mit ihr in Cauſalverknüpfung anfangen „müſſe, zu handeln, wenn es die lezte Urſache der Weltver„änderungen ſeyn ſoll, ſo müſte man nun freilich die nächſte „Folgerung, daß die Cauſalität dieſes nothwendigen We„ſens in die Zeit, und folglich in die Welt gehöre, zugeben, „aber auch die folgende? — Mich dünkt, nicht alles was „von einem Accidenz eines Dinges gilt, kann deswegen ſchon „von dem Dinge ſelbſt, worin dies Accidenz angetroffen „wird, geſagt werden. Wenn ich ſage, die Tugend gehöre „in die Claſſe der Fertigkeiten, ſo wird wohl niemand dar„aus folgern, daß auch der Tugendhafte, der ſie beſizt, in „die Claſſe der Fertigkeiten gezählt werden müſſe. Wenn „daher die Cauſalität eines Dinges in die Zeit und alſo in „die Welt gehört, ſo folgt daraus noch nicht, daß auch eben „das von dem Dinge ſelbſt gelte, dem die Cauſalität zuge„ſchrieben wird. Daher iſt auch nicht nothwendig, daß „das Weſen, welches man außer der Welt als ihre Urſache „annimmt, zugleich in dieſelbe gehöre; folglich iſt auch die „Unmöglichkeit eines ſolchen Weſens nicht erwieſen. So „nach wäre die Vernunft mit ſich ſelber einig über die erſte

„Behauptung, die in der Thesis liegt, es muß ein schlecht„hin nothwendiges Wesen mit der Welt in Causalverknü„pfung existieren; es kann auch das Gegentheil nicht erwie„sen werden, weil man nicht zeigen kann, daß sich außer der „Welt ein Wesen von benannter Art nicht denken lasse."

Die Antithese folgt in ihren Behauptungen, so wie in den Beweisen derselben durchgängig dem Prinzip eines reinen Empirism. Sie verweist den lediglich auf die mögliche Erfahrung und deren Geseze, als seinen eigenthümlichen Boden, und erlaubt ihm unter keinem Vorwande, die Erfahrungssphäre zu überfliegen oder von den Naturgesezen abzuweichen, um in ein ihm ganz fremdes Gebiet sich zu erheben, welches er doch vergebens zu erreichen streben würde. Ohngeachtet wir nun bei der Auflösung des Vernunftstreits den dialektischen Schein aufgedekt haben, wodurch die Vernunft in einen Zwist mit sich selbst verflochten, und durch gleich vollwichtige Gründe in ein scheinbares, ihr äusserst unangenehmes Gleichgewicht versezt wird, so daß sie sich unmöglich für die eine oder die andere Parthei erklären kann, so fern nehmlich der ganze Streit der Vernunft daher entsteht, daß sie Dinge für unvereinbar und sich widersprechend hält, welche doch unter der Voraussezung des Lehrbegrifs des transcendentalen Idealism sehr wohl mit einander bestehen können, indem das Verhältniß zwischen einem nothwendigen Wesen, und durch dasselbe bedingten, zufällig existierenden Dingen einen lediglich dynamischen Zusammenhang aussagt, in welchem, als solchem Gleichartigkeit des Verbundenen nicht erforderlich ist, folglich das zufällig existierende in der Erscheinung

nung ohne Widerspruch eine intelligible oberste Bedingung seines Daseins, welche selbst nicht mehr bedingt ist, haben kann; so würde doch damit nichts weiter als die bloße Möglichkeit einer solchen als nothwendig gedachten Weltursache bewiesen, und auch dieser Beweis konnte nur unter der Bedingung gelingen, daß man zufolge des formalen Idealism zwischen Dingen an sich (Noumenis) und zwischen Dingen, so wie sie uns in der Anschauung gegeben werden (Phänomenis) einen transcendentalen Unterschied macht. Ohne diesen Unterschied zum Grund gelegt zu haben, läst sich weder die Möglichkeit noch viel weniger das Dasein einer nothwendigen Weltursache darthun. Wie wenig daher der obige Einwurf hierüber leistet, wird sich aus dem folgenden beurtheilen lassen: 1) Anfangen heist anheben zu seyn. So fern nun nach den Naturgesezen, welche allein der Empirist anerkennt, jeder Anfang etwas der Zeit nach vorhergehendes voraussezt, wodurch dasjenige, was zu sein beginnt, nach dem Prinzip der Causalität bestimmt ist, und die Causalität desjenigen, worauf etwas folgt, abermals als durch eine höhere Causalität bedingt angesehen werden muß, so würde, wenn man ein nothwendiges Wesen als Weltursache annähme, in der Reihe der Weltveränderungen ein Anfang seyn, der durch nichts höheres bedingt wird, mithin keine Ursache hat, welches dem Prinzip der Causalität widerstreitet, und darum von dem Empiristen als seiner Maxime entgegen verworfen werden muß. Weder die Welt, noch ein Theil derselben kann daher von ihm als absolut nothwendig existierend angesehen werden.

2) Die

2) Die Thesis konnte nicht mehr beweisen, als daß die als nothwendig existierend gedachte Weltursache entweder in der ganzen Weltreihe oder in einem Theile derselben bestehe. Daraus und aus gewissen falschen Voraussezungen, welche der zweite Theil der Antithesis enthalten soll, schließt der gegenwärtige Einwurf, daß die nothwendige Weltursache nicht in, sondern außer derselben vorhanden gedacht werden könne und müsse. Denn heist es α). Eine solche noth„wendige Weltursache außer der Welt muß zwar die Rei„he der Weltveränderungen zuerst anfangen, aber nicht ma„thematisch, sondern dynamisch, und überhaupt läst sich „der Begrif des Anfangens, so wie er in Beziehung auf die „Sinnlichkeit gebraucht wird, nicht auf die ganze Welt, als „solche noch weniger auf die extramundane Ursache der Welt „anwenden.“ Allein Anfangen hat eine doppelte Bedeutung; die erste ist activ, sofern die Ursache eine Reihe von Zuständen als ihre Wirkung anfängt, die zweite ist paßiv, da die Causalität in der Ursache selbst anfängt. Von dem erstern gilt der Schluß auf das Leztere, d. h. sobald eine Ursache anfängt zu handeln, oder eine Reihe von Zuständen zu wirken, so muß auch dasjenige in der Ursache, ohne welches sie gar nicht handeln und Ursache seyn könnte, d. h. die Causalität der Ursache zugleich mit anfangen. Daraus entsteht aber ein Causalverhältniß, und weil nach der Maxime des reinen Empirism jede Handlung als bedingt angesehen, folglich Etwas der Zeit nach vorhergehendes vorausgesezt werden muß, so ergiebt sich unwidersprechlich, daß der Empirist kein nothwendiges Urwesen als Weltursache außer derselben annehmen kann, weil jede Handlung nach

seinem

seinem Prinzip dem Causalgesez unterworfen, und folglich nicht nur in der Zeit, mithin auch in der Welt, sondern auch ebenfalls wieder bedingt ist. So wenig übrigens der Empirist ein dynamisch Erstes zugiebt, eben so entfernt ist er selbst, ein mathematisch Erstes anzunehmen.

β) „Gesezt aber auch, das nothwendige Wesen außer „der Welt, aber mit ihr in Causalverknüpfung müste an„fangen zu handeln, seine Causalität wäre also in der Zeit „mithin in der Welt, so folgt daraus noch nicht, daß die„ses Wesen selbst in der Welt seyn müsse, und daß ein „außer der Welt als ihre Ursache nothwendig existierendes „Wesen sich widerspräche.“ Diese ohne allen Beweis hingeworfene und durch ein sehr unpaßendes Gleichniß beschönigte Ausflucht ist nach dem vorigen nicht schwer zu beantworten. Hier ist lediglich von einem causalen Vermögen die Rede, daß man weder hypostasieren noch personifizieren, noch zum Accidenz eines Subjekts machen darf, wenn noch erst die Art seiner Möglichkeit ausgemittelt werden soll. Da nun in dem Begrif einer Ursache analytisch der Begrif der Handlung liegt, so muß, weil beide Begriffe identisch einander einschliessen, auch die Ursache zur Welt gehören, wenn von ihrer Causalität erwiesen worden ist, daß sie nur in, und nicht außer derselben gedacht werden kann. Die Tugend ist gleichfalls eine Ursache, und tugendhaft seyn, ist die Handlung derselben; sollte das angeführte Beispiel dem gegenwärtigen Falle anpassen, so hätte es so gestellt werden müssen: Tugend ist eine Fertigkeit, folglich auch tugendhaft seyn; und wer findet darinn etwas widersprechendes?

b) Ge-

b) „Gegen das Dilemma des Beweises der Antithese „ist zu erinnern, daß es blos auf die nähern Bestimmungen der Art des Daseins der Dinge und der Weise ihrer „Abhängigkeit ankömmt, um beide Lemmen wahr zu finden, denn: α) dem Gesez der Causalität widerspricht es „nicht, daß ein Ding sey, welches sein Dasein keinem zeitlichen vorhergegangenen verdankt, und der Anfang anderer zeitlicher Dinge ist. Es ist ja nicht nothwendig, daß „alle Dinge zeitlich seyen. Aber freilich muß man alsdann „das Wort Anfang nur von der Ordnung der Wahrheit „nicht der Folge der Zeit verstehen. Auch muß man Causalität nicht blos vom Zusammenhange der succeßiven Dinge unter sich verstehen. β) Es widerspricht auch keinem „Erkenntnißprinzip, daß es eine Reihe ohne Anfang gebe, „und diese nach ihren einzelnen Gliedern zufällig und bedingt „sey, (es mag nun von der Zufälligkeit der sämtlichen disjunktiven Bestimmungen oder nur allein der Ordnung die „Rede seyn,) und demohngeachtet das Ganze, zu dem die „Reihe gehört, nothwendig und unbedingt sey, denn wer „sagt denn, daß diese Reihe succeßiver Dinge gerade das „Wetall ausmachen müste?"

Weder die Welt selbst, noch ein Theil derselben kann nothwendig existieren. Denn, sagt der Empiriſt: 1) Nach dem Prinzip der Causalität sezt jede Begebenheit ohne Unterschied Etwas in der Zeit dagewesenes voraus, worauf sie regelmäßig und nothwendig erfolgt. Weil nun aber jede Handlung in der Causalität einer Ursache gleichfalls wiederum ein Geschehen ist, so läst sich in der Reihe der Erscheinungen

nungen keine Ursache annehmen, die völlig unbedingt wäre, und die Kette der Ursachen und Wirkungen, oder der Weltveränderungen durch ihre nothwendige Existenz schlöße. Denn Anfangen heist nichts anders, als in Zeit, (in welcher alles, was für uns Gegenstand der Erkenntniß werden soll, stehen muß) anheben zu seyn; da es nun in der Natur weder eine Lüke, noch einen Sprung, noch ein blindes Ohngefähr und Fatum giebt, so muß Alles in Causalverknüpfung stehen, und kein Anfang darf als absolut Erster angenommen werden, denn 2) so wie eine Reihe mit einem Anfang von dem Empirism verworfen wird, weil der Regreß nie vollendet werden kann, eben so wenig ist eine Reihe ohne Anfang, welche lauter zufällige Glieder hätte, als Ganzes aber nothwendig wäre denkbar, d. h. logisch möglich. Denn wenn das Dasein keines einzigen Theils nothwendig ist, so kann das Aggregat mehrerer zufälliger Theile es eben so wenig seyn. — Aber selbst davon abgesehen, so würde man, wenn auch in den Begriffen kein Widerspruch aufgedekt werden könnte, daraus noch nicht auf reale Möglichkeit folgern können, denn zu dieser wird erfordert, daß Etwas den allgemeinen Bedingung der Erfahrung gemäß, und mithin ein möglicher Gegenstand in derselben sey Die Weltreihe aber als solche kann ihrer Totalität nach in keine Wahrnehmung kommen, also läst sich auch die nothwendige Existenz derselben, sofern sie ein Ganzes ausmacht, nicht erweisen.

7) Gegen die Art der Auflösung der vierten Antinomie der Vernunft mit sich selbst: „Die Wendung, die „Kant diesem Streit giebt, ist ein stillschweigendes Geständniß.

„niß, daß er sich selbst von der Vorstellung: Daß die Er-
„scheinungen in der Welt Accidenzen seyn, die etwas
„Substanzielles sezen, nicht habe losmachen können. In
„der That ist dies intelligible Ding gar nichts anders als
„das Substrat zu den Accidenzen, die wir in und außer uns
„wahrnehmen. Da Kant nur ein Substrat erwähnt, so ist
„die vorgetragene problematische Meinung nichts anders als
„der Spinozismus nach Jakobis neuerer Erklärung. Denn
„nach diesem sind alle Dinge, die Gegenstände unserer Wahr-
„nehmung werden können, Affektionen eines gemeinschaft-
„lichen Substanziellen, und inhärteren Einem Substrat,
„ob sie sich gleich einander ihre Ordnung zureichend bestim-
„men. Gleichwohl machen sie eigentlich mit diesem Sub-
„strat kein ganzes aus, sondern sind alle in ihm gegründet.
„Kant und Spinoza würden also gegen einige Folgen der
„Lehre der Inhärenz der Welt in jenem objektiven Ding
„protestieren, im Grunde aber doch eine Inhärenz des em-
„pirischen Daseins im Intelligiblen statuieren. — Wenn
„überdies nach Kants Theorie unsre Substanzialität blos
„logisch und scheinbar ist, wenn unser Ich nichts als das
„Selbstbewußtsein, und dies nur ein subjektives Requisit des
„Zusammenhangs der Vorstellungen, eine Modifikation an-
„drer Modifikationen ist, was hinderts denn, daß alle diese
„Vorstellungen nicht Modifikationen einer einzigen Substanz
„seyn sollen? — Es ist bei dieser Gelegenheit bemerkens-
„werth, daß die Resultate der abstrusesten Metaphysik mit
„alten Lehrgebäuden der Cabbalistischen und Neuplatonischen
„Philosophie so stark übereinstimmen können. Einige Cab-
„balisten scheinen eben so wie Kant durch En-Soph, ihren

„Ab-

„Abgrund Gottes, ihr Leeres oder Nichts, welches doch „die Quelle alles Seyns seyn sollte, ein Subjekt verstan„den zu haben, von welchem sich nichts prädizieren läst als, „daß es sey. Es giebt neue Platoniker, die von Gott „nichts bejahen, als daß er die Quelle, oder vielmehr die „Grundlage aller Realität sey, und ihm selbst Verstand, „Gedanken und Willen absprechen, als welches alles zur „Welt selbst, zum geoffenbarten, oder enthüllten (ausge„flossenem) Dasein gehört.“

Die Begriffe Zufällig und Nothwendig haben außer der Sinnlichkeit gar keine Bedeutung, und dem Begrif eines Absolut Nothwendigen fehlt es gänzlich an einem Objekt, weil alle Begriffe, welchen nicht in der möglichen Erfahrung adäquate congruente Gegenstände gegeben werden können, ohne objektive Realität, mithin völlig leer sind, und weil die Wirklichkeit lediglich durch Empfindung erkannt werden kann. Freilich definiert man Zufällig gemeiniglich durch Etwas, dessen Nichtsein denkbar ist, allein das Denkbare ist nur ein Criterion der bloßen logischen Möglichkeit, durch welches noch gar nicht ausgemittelt wird, ob demselben auch ein wirkliches Objekt, den Bedingungen der Erfahrung gemäß, correspondieren könne. Gleiche Bewandniß hat es mit dem Begrife: Nothwendig. Zu jedem Begrif gehören allerdings gewisse Merkmale, wodurch der Begrif bestimmt wird, und diese Merkmale lassen sich nicht aufheben, und gehören also nothwendig zum Begrif, wofern er derselbe Begrif bleiben soll; allein daraus folgt noch gar nicht die nothwendige Existenz, und selbst nicht einmahl die reale

Möglichkeit eines diesem Begrif entsprechenden Objekts. Soll Etwas seinem Dasein nach als nothwendig erkannt werden, so muß dieses Etwas durch Erfahrungsgrundsäze, d. h. durch Naturgeseze bestimmt seyn. In der Erfahrung läst sich aber keine andere Existenz als nothwendig erkennen, als die der Wirkungen, sobald ihre Ursachen gesezt sind. Weil nun aber das Gesez der Causalität nicht über die Sinnenwelt hinausreicht, und weil alle Erscheinungen nicht Dinge an sich sind, so erstrekt sich auch das Criterion der Nothwendigkeit nicht weiter als auf die Sinnenwelt und auf Erscheinungen, und da eben dasselbe Prinzip der Causalität gebeut, bei keiner Erscheinung den Regreß in der Reihe der Bedingungen für vollendet zu halten, sondern jede Bedingung als durch eine höhere Causalität wiederum bedingt zu betrachten, so kann auch kein Gegenstand in der Sinnenwelt als der Absolut Erste, und Nothwendige angesehen werden. Sofern nun aber der Begrif des Nothwendigen lediglich in Beziehung auf sinnliche Gegenstände Bedeutung und objektive Realität hat, so kann noch weniger ein extramundanes nothwendig existierendes Wesen erwiesen werden. Dies ist das Argument des reinen Empirism.

Allein da unsre Vernunft eine subjektive logische Maxime hat, von dem Bedingten auf die Totalität der Bedingungen und auf das Unbedingte zu schließen, so geräth sie mit sich selbst in eine Antinomie, wenn sie diese Maxime auf die Reihe der zufälligen Dinge anwendet, indem sie gerade auf das entgegengesezte Resultat: daß es irgendwo ein nothwendiges Wesen als Weltursache geben müsse, geführt wird. —

Hält

Hält man nun Erscheinungen und Dinge an sich, Phänomena und Noumena für einerlei, dann ist alle Hofnung und jeder Versuch, den Vernunftzwist beizulegen, vergeblich. Nur allein der transcendentale Idealism ist der Schlüssel, um die Vernunft mit sich selbst zu vereinigen; denn wenn der Unterschied zwischen der Sinnen- und Verstandeswelt in der Natur unsrer Sinnlichkeit und unsers Verstandes gegründet ist, welches wir als in der transcendentalen Aesthetik und Analytik bewiesen hier voraussezen, dann braucht man nur anzunehmen, daß das Wesen, welches die oberste Bedingung von dem Dasein der Sinnenwelt enthält, nicht Phänomenon, sondern Noumenon, Ding an sich, sey, und als solches weder zur Sinnenwelt gehören nach dem Gesez der Zufälligkeit und Abhängigkeit unterworfen seyn kann, so ist der transcendentale Schein, welcher die Vernunft irre führte, aufgedekt, und aus der logischen Vernunftmaxime wird ein bloßes regulatives Prinzip, welches so viel aussagt: daß in der Phänomenenwelt jede Existenz zwar bedingt sey, und daß nichts in derselben ein unbedingtes nothwendiges Dasein habe, daß kein Glied in der Kette der Bedingungen angetroffen werden kann, von dem keine höhere Bedingung gesucht werden dürfe, daß uns überhaupt auch nicht berechtigen könne, irgend ein Dasein von einer Bedingung außerhalb der empirischen Reihe abzuleiten, oder es auch als in der Reihe selbst für absolut unabhängig und selbstständig zu halten — daß aber demohngeachtet die ganze Reihe selbst in irgend einem extramundanen intelligiblen Wesen, welches als solches von aller empirischen Bedingung frei ist, gegründet seyn könne.

Will man aber darum das Kantische System des Spinozism bezüchtigen, so vergißt man, daß die in demselben vorgetragene Auflösung der Antinomie gar nicht den Zwek hat, weder die unbedingte nothwendige Existenz eines solchen Wesens noch sogar seine Möglichkeit zu beweisen, sondern lediglich zu zeigen, daß beides die Thesis und Antithesis sich nicht widersprechen, und neben einander bestehen können. Immerhin mag übrigens ein solches als nothwendig gedachtes Verstandeswesen an sich unmöglich seyn, so läst sich doch wenigstens seine Unmöglichkeit nicht aus der allgemeinen Zufälligkeit alles dessen, was zur Sinnenwelt gehört, beweisen. Wie sehr aber ein solches blos zum Behuf des reinen Verstandesgebrauchs (in Ansehung der Zweke) als Standpunkt angenommenes problematisches Wesen, von dem realen Urwesen, dem εν και παν des Spinoza verschieden sey, bedarf keiner Erläuterung.

c) Dritte Idee: Absoluter Inbegrif. Ideal der reinen Vernunft.

Die Ideen sind überhaupt bis zum Unbedingten erhöhte Categorien. Die reinen Verstandesbegriffe stellen, so bald man von allen Bedingungen der Sinnlichkeit abstrahiert, zwar keinen Gegenstand vor, weil die Bedingungen der Erfahrung zugleich die Bedingungen ihrer objektiven Realität sind. Gleichwohl aber lassen sie sich doch, auf Erscheinungen angewandt in concreto darstellen, und Erfahrungsbegriffe sind selbst nichts anders als auf empirische Gegenstände bezogene reine Verstandesbegriffe. Mit den Vernunftideen verhält es sich ganz anders, denn sie sagen eine Vollständig-

ständigkeit aus, für welche alle Erfahrungserkenntniß zu klein ist; denn der Vernunft ist es um systematische Einheit zu thun, welcher sie die empirische Einheit so nahe als möglich zu bringen sucht, ohne sie doch jemals völlig zu erreichen. Aber noch weiter als selbst die Ideen ist das Ideal, wodurch die Idee nicht blos in concreto, sondern gar in indiuiduo d. h. als ein Einzelnes durch die Idee allein bestimmbares und bestimmtes Ding vorgestellt wird, von der objektiven Realität entfernt. Unserer Vernunft liegen nicht blos Ideen, sondern auch Ideale zum Grunde: Tugend und Weisheit sind Ideen, aber Richardsons Grandison und der Weise des Stoikers sind Ideale, d. h. idealische Individua, die blos in Gedanken existieren, und lediglich durch die Ideen, welche sie in indiuiduo vorstellen, bestimmt werden.

Die Form der categorischen Vernunftschlüße führt auf die psychologische Idee des denkenden Subjekts, die Form der hypothetischen Vernunftschlüße auf die cosmologische Idee von der absoluten Totalität der gereihten Bedingungen gegebener Erscheinungen, die Form der disjunktiven Vernunftschlüsse aber führt auf die theologische Idee von einem Wesen, welches die absolute und höchste Bedingung der Möglichkeit von Allem überhaupt enthält, und alle Realitäten in sich vereinigt.

Dem disjunktiven Urtheile und Vernunftschlusse liegen zwei Prinzipien zum Grunde:

1) Der logische Grundsaz der Bestimmbarkeit eines Begrifs. Nach dem Saz des Widerspruchs kann jedem Begrif von zwei einander contradiktorisch entgegengesezten Prä-

dikaten nur eines zukommen. Dieses Prinzip ist blos logisch, indem es von allem Innhalt der Erkenntniß abstrahiert, und lediglich die Form der Erkenntniß betrift.

2) Der transcendentale Grundsaz der durchgängigen Bestimmung. Jedem Dinge muß von allen möglichen Prädikaten der Dinge, welche einander contradiktorisch entgegengesezt sind, eines zukommen. Das logische Prinzip der Bestimmbarkeit beruht allein auf dem Saz des Widerspruchs, und ist daher analytisch; der Grundsaz der durchgängigen Bestimmung hingegen ist rein synthetisch, denn er betrachtet jedes Ding außer dem Verhältniß zweier sich aufhebender Prädikate noch im Verhältniß auf die gesammte Möglichkeit als den Innbegrif aller Prädikate überhaupt, und indem es diese gesammte Möglichkeit als Bedingung a priori voraussezt, so stellt es jedes Ding so vor, wie es von dem Antheil an der eingetheilten Sphäre der gesammten Möglichkeit seine eigene Möglichkeit ableite.

Da nun, um ein Ding vollständig zu erkennen und zu bestimmen die Erkenntniß der Möglichkeit überhaupt, welche die Materie der Möglichkeit eines einzelnen Dinges enthält, erfordert wird, so ist die durchgängige Bestimmung ein Begrif, der sich seiner Totalität nach niemals in concreto darstellen läst, und auf einer Vernunftidee beruht, wodurch der Verstand einer Regel in seinem empirischen Gebrauch unterworfen wird.

Diese Idee von dem Innbegrif der Materie aller Möglichkeit, welcher die Bedingung der durchgängigen Bestimmung

mung eines Dinges ausmacht, begreift theils nur die ursprünglichen Prädikate, theils nur diejenigen, welche neben einander bestehen können, obgleich diese Prädikate selbst a priori unbestimmt sind, und wenn sie sich bis zu einem durchgängig a priori bestimmten Begrif erhebt, und ein Einzelnes Objekt bezeichnet, welches lediglich durch die Idee durchgängig bestimmt ist, dann heist sie Ideal der reinen Vernunft.

Alle mögliche Prädikate, nicht blos logisch, sondern transcendental erwogen, drükt entweder ein Seyn oder Nichtseyn aus; das Seyn ist identisch mit Realität, und Nichtseyn mit Negation. Da nun Negationen von den entgegengesezten Realitäten abgeleitet sind, so muß der Innhalt, die Materie der Möglichkeit aus lauter Realitäten bestehen; folglich wird auch nur durch Realitäten, aber nicht durch Negationen ein Ding bestimmt. Daher ist die Idee von dem Innbegrif der Möglichkeit nichts anders als die Idee von dem All der Realität (omnitudo realitatis). So fern nun aber der Begrif eines Dinges, welches alle Realitäten besizt, als solches durchaus bestimmt ist, weil von allen möglichen contradiktorisch einander entgegen gesezten Prädikaten schlechterdings eines demselben zukommt, so stellt er ein Individuum, ein Ideal vor, welches die höchste Idee ist, deren die Vernunft fähig ist.

Die Vernunft denkt sich dieses All der Realität

1) als Urwesen, (ens originarium) weil alle andre Dinge ihrer Möglichkeit nach von demselben abgeleitet sind,

2) als höchstes Wesen, (ens summum) sofern es keines über sich hat.

3) als das Wesen aller Wesen, sofern Alles, als bedingt, unter ihm steht.

4) als einfach, denn ein Urwesen kann nicht aus abgeleiteten Wesen bestehen, weil leztere ersteres voraussezen.

5) als ein Wesen, von dem die Ableitung aller andern Möglichkeiten nicht als eine Einschränkung seiner höchsten Realität oder als Ingredienz desselben angesehen werden kann, denn sonst würde das Urwesen ein blosses Aggregat von abgeleiteten Wesen seyn.

6) als ewig, allgenugsam, unveränderlich, — Gott im transcendentalen Verstande.

Sofern also die Vernunft dasjenige, was blosser Begrif ist, den sie zur durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt bedarf, um in die Verstandeserkenntnisse systematische Einheit zu bringen, zuerst realisirt, d. h. zu einem Objekt macht, dann hypostasiert, d. h. als Substanz sich denkt, endlich durch einen der Vernunft natürlichen Fortschritt zur Vollendung der Einheit so gar personificiert, d. h. als ein einfaches numerisch identisches Wesen annimmt, so entsteht aus dem nach einem dringenden Bedürfniß der Vernunft angenommenen Ideal eine eigne vermeinte Wissenschaft unter den Titel einer transcendentalen Theologie.

Critik der transcendentalen Theologie.

Wenn der Begrif eines Alls der Realität objective Gültigkeit hätte, und nicht blos um Einheit in unsre Erkenntnisse zu bringen, von der Vernunft, als welcher es nach einem ihr natürlichen Interesse, um systematischen Zusammenhang so sehr zu thun ist, angenommen, folglich nicht lediglich für sie subjektiv gültig wäre, dann würde auch eine objektiv gültige transcendentale Theologie möglich seyn. Allein die Vernunft schaft sich selbst einen Maaßstab, und bestimmt darnach alle andere Begriffe von Gegenständen, ohne die Rechtmäßigkeit ihres Verfahrens zu beweisen, und ohne sich weiter darum zu bekümmern, ob ihr idealisches Geschöpf auch auf objektive Realität Anspruch machen könne.

Es frägt sich daher, wie die Vernunft darauf komme, alle Möglichkeit der Dinge als von einer einzigen Realität abgeleitet, und diese einzige Realität als in einem besondern Urwesen enthalten, vorauszusezen? — Die Möglichkeit der Gegenstände in der Erscheinung ist nach den Postulaten des empirischen Denkens ein blosses Verhältniß derselben zu unserm Denken, durch welches die empirische Form a priori gedacht wird. Dazu wird aber erfordert daß die eigentliche Materie, das Reale in der Erscheinung gegeben seyn muß, weil sonst seine Möglichkeit nicht vorgestellt werden könnte. Nun läst sich aber ein sinnlicher Gegenstand nur durchgängig bestimmen, wenn er mit allen Prädikaten der Erscheinung verglichen, und durch dieselben bejahend oder verneinend vorgestellt wird. Eine solche Vergleichung sezt aber, einen Innbegrif aller empirischen Realität, wodurch die Materie

zur Möglichkeit aller Gegende der Erfahrung gegeben wird, voraus; weil uns aber nur Gegenstände der Sinne und nirgends sonst als in dem Contexte möglicher Erfahrung gegeben werden, so kann auch für uns Etwas nur unter der Voraussezung eines Alls aller empirischen Realität, als der Bedingung der Möglichkeit einzelner Dinge, Gegenstand werden.

Allein dieses Prinzip der durchgängigen Bestimmung, und die Voraussezung eines Innbegrifs der Realität hat nur in Beziehung auf Erscheinungen objektive Gültigkeit, und die Möglichkeit der Dinge, so fern sie Erscheinungen sind, darf nicht mit der Möglichkeit der Dinge an sich verwechselt werden. Nach einer natürlichen Täuschung aber überreden wir uns, daß dieser blos empirische Grundsaz auch von Dingen an sich gelte, und halten es für ein transcendentales Prinzip der Dinge überhaupt; die Vernunft, in ihren Wünschen ungemessen, verwandelt durch einen zweiten Mißgrif die distributive Einheit des empirischen Verstandesgebrauchs, in die collektive Einheit eines Erfahrungsganzen, und hypostasiert dadurch ihre Idee, worauf es ihr wenig mehr kosten kann, sie endlich gar zu personifizieren, indem sie sich dieses Erfahrungsganze als ein einzelnes Ding und frei von den Einschränkungen der Sinnlichkeit denkt, welches die Kette der Möglichkeit aller Dinge trägt und schließt. Allein dieses Ideal ist darum ein leerer Begrif ohne Gegenstand, (ens rationis) d. h. Nichts, weil wir durch nichts befugt sind, demjenigen was bloß in unsrer Vorstellung Einheit bekommen hat, auch außer derselben objektive Einheit beizulegen.

Critik

Critik der spekulativen Theologie.

Die spekulative Vernunft sucht das wirkliche Dasein eines Wesens, welches ihrem Ideale entspricht, auf einem dreifachen Wege zu erweisen: sie bauet erstlich auf das Zeugniß der äußern Sinne; nimmt in Zuversicht auf ihre Aussage eine äußere sinnliche Welt als wirklich an, und suchet zu beweisen, daß eine solche sinnliche Welt ohne ein nothwendiges ausserweltliches Wesen nicht denkbar sey: und nunmehr schließt sie: es ist eine sinnliche Welt außer uns wirklich; also ist ein Gott außer uns und der Welt wirklich vorhanden. Nach der zweiten Methode legt sie blos das Zeugniß des innern Sinnes zum Grunde, nimmt auf dessen Aussage unser eignes Dasein als eine unumstösliche Wahrheit an, um von demselben auf das wirkliche Dasein Gottes zu schließen: Ich bin, also ist ein Gott. Oder sie abstrahiert drittens von aller Erfahrung, und wagt es zu beweisen, daß ein nothwendiges Wesen vorhanden seyn müsse, weil es gedacht werden kann; sie schliesset reales Dasein aus dem blossen Begrif: Ein Gott ist denkbar, also ist ein Gott auch wirklich vorhanden. Der erste Beweis ist cosmologisch, der zweite psychologisch, und der dritte ontologisch, oder cartesianisch, oder man nennt auch die ersten beiden Methoden die Beweisart a posteriori, die lezte aber, welche von der blossen Idee eines nothwendigen Wesens auf seine Wirklichkeit schließt, die Beweisart a priori. Es giebt aber noch einen Beweis, in welchem aus der Beschaffenheit unsrer Sinnenwelt das Daseyn eines nothwendigen Wesen gefolgert wird, und welcher der physikotheologische heissen kann.

1) Ontologischer Cartesianischer Beweis.

Ein allerrealstes Wesen ist möglich, weil es sich nicht widerspricht; Dasein ist Realität, also muß das reale Wesen existieren. Mithin ist es obsolut nothwendig vorhanden, weil es möglich ist.

Der englische Bischof Anselm von Canterbury zu Ende des 11 und Anfang des 12 Jahrhunderts machte in seinem Tractat de veritate den ersten Versuch, aus dem blossen Begrif eines nothwendigen Wesens die nothwendige Existenz desselben zu erweisen. Cartesius entriß diesen Beweis der Vergessenheit, stellte ihn mit neuen Gründen verstarkt auf, und — ward dafür des Atheism beschuldigt; endlich hat Mendelssohn in seinen Morgenstunden, S. 308 u. f. w. die lezte Hand angelegt, und ihm so viel Schärfe und Schmuk unterzulegen gesucht, als er nur immer vertragen konnte.

Um aus dem blossen Begrif des Nothwendigen einen Beweis a priori für die Existenz Gottes zu entwikeln, versuchte Cartesius eine Versezung gleichgeltender Begriffe. Da nehmlich ein nothwendiges Wesen als solches nicht eingeschränkt seyn kann, sondern alle Vollkommenheiten im höchsten Grade besizen muß, so substituierte er ein vollkommenstes Wesen statt des nothwendigen; weil nun die Existenz gleichfalls unter die vollkommenenen Eigenschaften eines Dinges gerechnet werden müsse, so schloß er auf das nothwendige Dasein des allerrealsten Wesens, und überredete sich den einzigen Uebergang gefunden zu haben, durch welchen Wirklichkeit und Möglichkeit verbunden ist.

Leibniz vermeinte diesem Beweise dadurch noch mehr Bündigkeit und Haltung zu geben, indem er zu zeigen suchte, daß der Begrif eines nothwendigen und als solches auch unendlich realen Wesens auch Wahrheit (logische) enthalte, d. h. daß die einzelnen Merkmale, wodurch der Begrif als eben dieser und kein anderer bestimmt wird, einander nicht widersprächen. Nach seinem System sind alle bejahende Prädikate der Dinge Vollkommenheiten, so fern nun alle Realitäten affirmierend sind, so müssen sie auch vertragsam seyn, und ein Innbegrif derselben muß lauter Wahrheit, Einklang und Harmonie hervorbringen, folglich enthält die Vereinigung aller Realitäten keinen Widerspruch, und wenn von dem Innbegrif aller Vollkommenheiten die Existenz nicht ausgeschlossen werden darf, so muß auch in dem Begrif des nothwendigen realsten Wesens die Existenz desselben einbegriffen seyn.

Censur des ontologischen Beweises.

Wenn in diesem Beweise die Möglichkeit und das Dasein des realsten Wesens als schon in dem Begrif desselben enthalten, und die beiden Urtheile: ein allerrealstes Wesen ist möglich, und Es ist wirklich, für analytisch und identisch angenommen werden, so entspringt dieser Schluß aus einem dialektischen Schein, welcher sophisma figuræ dictionis genennt wird, denn

1) So sehr es auch das Ansehen hat, als ob dieser Beweis lediglich aus dem Begrif eines nothwendigen Wesens geführt würde, so erhellt doch aus der kurz zuvor angestellten Critik der transcendentalen Theologie, daß sich seine Möglichkeit

lichkeit aus einem blossen Bedürfniß der Vernunft, bei jeder Existenz Etwas Nothwendiges vorauszusezen, herschreibt. Denn weil die Vernunft durchaus nach Totalität und systematischen Zusammenhange strebt, so hält sie es für entschieden gewiß, daß irgend ein nothwendiges Wesen existieren müsse, von welchem die Möglichkeit aller übrigen Dinge abgeleitet ist. In der Sinnenwelt ist überall nichts anzutreffen, was dem Begrif des Nothwendigen anpaßte, im Gegentheil gebeut ein reines Naturgesez, kein Glied in der Kette der Erscheinungen für das lezte zu halten, und den Regreß ohne Rast, und selbst ohne Hofnung und vergebliche Erwartung eines Ruhepunkts fortzusezen; darum verließ man die Sinnenwelt gänzlich, und schweifte in die Region der Ideen über, wo die Vernunft endlich in dem Begrif des allerrealsten Wesens Befriedigung ihres Bedürfnisses gefunden zu haben wähnt.

Unbedingt nothwendig ist Etwas, dessen Nichtsein unmöglich ist, d. h. dessen Nichtsein sich widerspricht. Ein Urtheil ist unbedingt nothwendig, wenn das Prädikat mit dem Subjekt identisch verbunden ist, z. E. daß ein Triangel drei Seiten und Winkel hat. Hebt man aber das ganze Ding selbst auf dann fällt auch der Widerspruch hinweg. Sollte nun das Dasein eines Dinges unbedingt nothwendig seyn, so müste es nicht aufgehoben werden können; worinn sollte aber der Grund von der Unmöglichkeit dieser Aufhebung liegen? Etwa in seinem Innern? — Dies kann nicht seyn, denn dies ist schon aufgehoben. Oder in Etwas Aeusserem? Dann konnte es aber nicht auf unbedingte Nothwendigkeit

Anspruch

Anspruch machen. Folglich ist in dem blossen Begrif des allerrealsten Wesens noch nicht seine objektive Realität und Existenz enthalten.

2) Die Wirklichkeit läst sich aus Begriffen überhaupt nicht erkennen, dazu gehört Wahrnehmun, Empfindung. Wenn daher auch der Begrif des realsten Wesens völlig logisch wahr und möglich ist, so wird dadurch noch nicht entschieden, ob ein Wesen, welches jenem Begrif durchaus correspondiert, auch real möglich und wirklich sey. Um das erste zu seyn, müste es mit den formalen, und um das zweite zu seyn, mit den materialen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmen, welches aber beides unmöglich ist. Mithin ist der Begrif des nothwendigen realsten Wesens lediglich willkührlich. Wäre es in der Erfahrung wirklich gegeben, dann könnte es auch nicht mehr beliebig seyn, dasselbe zu denken, wir würden durch die formalen Verstandes- oder Naturgeseze gezwungen seyn, es anzuerkennen. Freilich wenn ich mir ein allerrealstes Wesen denken will, dann muß ich alle Prädikate, welche den Begrif bestimmen, und als Merkmale desselben nicht davon entfernt werden können, zugleich mitdenken, und wenn ich unter Realitäten nur Bejahungen verstehe, so muß ich auch das Dasein in den Begrif mit aufnehmen, sofern dasselbe gleichfalls Etwas bejahendes aussagt. Allein deshalb weil ich einen blosen Begrif gebildet habe, darf ich mich nicht überreden, auch Etwas ausser meiner Vorstellung Wirkliches erzeugt und erkannt zu haben. So wenig als gewisse Leute in neuern Zeiten zu wirklichen Herren von Tempel, Templin, Tempelburg u. s. w. wurden, weil sie

sich

sich Templarier nannten, und eingebildete Präfecturen und Comthureien sich schufen, eben so wenig ist ein allerrealstes nothwendiges Wesen wirklich vorhanden, oder real möglich, weil es gedacht werden kann. Folglich ist der Begrif eines solchen Wesens nichts mehr nothwendig als alle übrigen Begriffe von Wahrheiten, bei denen es nicht nöthig ist, daß irgend ein Objekt denselben correspondiere, d. h. er ist nur in sofern willkührlich als es von mir abhängt denselben zu bestimmen.

3) Wenn der Begrif Realität nur so viel als eine Bejahung aussagte, dann folgte freilich aus der Vereinigung mehrerer Realitäten kein Widerspruch, welcher lediglich entstehen könnte, wenn einer oder mehrern Bejahungen oder Realitäten eine Verneinung entgegen gesezt würde. Ganz anders verhält es sich, wenn nicht mehr von der Harmonie eines Begrifs, sondern eines Gegenstandes die Rede ist. Denn soll der Gegenstand ein Noumenon seyn, so ist die Art, wie, und wie viel Realitäten in einem Dinge an sich vereinigt, neben einander bestehen könnten, für uns völlig problematisch. Soll der Gegenstand aber ein Phänomenon seyn, dann ist die Vorausseżung falsch, indem gar wohl mehrere Realitäten mit einander in einem Subjekt im Widerspruch stehen können, ohne die Möglichkeit des Subjekts darum aufzuheben, z. E. die Guerikeschen Halbkugeln. Wie frei und rein daher auch der Begrif des allerrealsten Wesens von logischem Widerspruche ist, so bleibt doch die Frage: ob er auch objektive Realität habe, d. h. ob ein solches Wesen auch real möglich sey, völlig unentschieden.

4) Das

4) Das Dasein ist auch kein reales Prädikat eines Dinges, sondern nur ein logisches, welches lediglich das Verhältniß von Etwas zu unserm empirischen Denken bestimmt. Denn durch jede Realität muß das Ding selbst eine Bestimmung mehr erhalten, welche vorher noch nicht demselben zukam; wäre das Dasein eine besondere Realität, die den Begrif des Dinges, welchen ich dachte, erweitert, so würde ich nicht mehr dasselbe Ding denken, welches ich vorher im Sinne hatte, denn es hätte eine Realität mehr bekommen, und ich würde mir daher widersprechen wenn ich behauptete: das Ding, welches ich mir in meinem Begrif denke, existiert. Wendet man dagegen ein, daß es doch nothwendig sey, die Existenz als eine Bejahung in dem allerrealsten Wesen zu denken, so liegt der Grund dieser Nothwendigkeit blos darinn, daß man überhaupt ein solches Wesen denkt, so fern freilich jeder Begrif mit der Vollständigkeit seiner Merkmale gedacht werden muß; mithin ist diese Nothwendigkeit blos subjektiv, denn wenn der Begrif überhaupt aufgehoben wird, so fallen auch alle Bestimmungen und Merkmale desselben hinweg. Ein Begrif kann noch so vollständig seyn, und dennoch bleibt die Frage übrig, ob auch ein wirklicher Gegenstand diesem Begrif gemäß den Bedingungen der Erfahrung entspricht? Folglich kommt durch das Dasein keine neue Bestimmung in den Begrif, vielmehr wird der Begrif durch den Gegenstand realisiert, und der Gegenstand kommt also gleichsam zum Begrif hinzu.

5) Der ganze Beweis ist endlich tautologisch. Das Urtheil: Gott ist, sagt nach dem vorhergehenden einen offen-

bar synthetischen Saz aus, mithin kann das Dasein, welches als Prädikat durch das Wort ist dem Subjekt Gott angehängt wird, nicht in dem Begrif des Subjekts schon liegen, und aus demselben entwikelt werden, sondern muß wie jedes andere Dasein a posteriori durch Wahrnehmung erkennbar seyn, wenn das Urtheil: Gott ist, objektive Realität haben soll. In dem obigen Beweise aber verwandelt man diesen reinen synthetischen Saz in einen analytischen, indem man unbefugter Weise das Dasein in den Begrif hineinträgt, um es nachher aus demselben herauszuwikeln. Nun ist aber jeder Existenzialsaz synthetisch, und das Dasein wird nur durch würkliche Wahrnehmung, oder Zusammenhang mit derselben erkannt, folglich dreht sich der ganze Beweis in einem Zirkel herum, indem das allerrealste Wesen ein blosser Begrif ist, welchem überall kein Objekt entspricht, und durch einen dialektischen Betrug Etwas aus einem Begrif geschlossen wird, was man zuvor ohne alles Recht demselben unterschieben müste.

2) Cosmologischer Beweis.

Ich denke also bin ich. Wenn Etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existieren. Denn: Alles was existiert, muß entweder zufällig oder nothwendig seiner Existenz nach seyn. Ist es zufällig, so hat es nach dem Causalgeseze seine Ursache. Diese Ursache finden wir nicht in ihm selbst, denn seine Denkbarkeit ist nicht die einzige Bedingung seiner Wirklichkeit. Auch in den nächsten Ursachen ist der Grund seines Daseins nicht anzutreffen, weil sie sämmtlich subaltern und abermals bedingt sind.

sind. Eine ins unendliche gehende Kette zufälliger Dinge kann auch nicht den Grund enthalten, warum Etwas existiert. Folglich muß die lezte Ursache im vollendeten Regreß absolut nothwendig seyn.

Dieses absolut nothwendige Wesen kann nur auf eine einzige Art, d. h. in Ansehnng aller möglichen contradiktorisch einander entgegen gesezten Prädikaten nur durch eines derselben bestimmt werden, folglich muß es durch seinen Begrif durchgängig bestimmt seyn. Es giebt aber nur einen einzigen Begrif von einem Dinge, welcher dasselbe a priori durchgängig bestimmt, nehmlich der des allerrealsten Wesens, folglich kann für das Absolutnothwendige kein ander Objekt gefunden werden, als dasjenige welches dem Begrif des allerrealsten Wesens entspricht, weil nur in ihm allein als dem Innbegrif aller Realität, das Dasein mit begriffen seyn kann, sofern es die Bedingung von allem Möglichen enthält, und eben darum selbst keiner bedarf.

Censur des cosmologischen Beweises.

Auch dieser Schluß besteht aus einer Kette von Trugschlüßen. Denn

1) Es wird in demselben Sinnen- und Verstandeswelt mit einander verwechselt. Von der leztern, welche wir lediglich als Substrat der Erscheinungen voraussezen, wissen wir aber gar nichts. Zugegeben also, daß die Sinnenwelt bedingt und zufällig ist, so läst es sich ohne Widerspruch denken, daß den Dingen an sich, die für uns so groß als x sind, unter mehrern Prädikaten auch das der absoluten Noth-

wendigkeit zukommen könne. Denn da die transcendentalen Subſtrate der Dinge niemals in unſre Wahrnehmung kommen, ſo iſt uns auch kein einziges Prädikat derſelben gegeben, mithin bleibt es völlig problematiſch, ob ſie nothwendig oder zufällig ſind.

2) Alle reine Grundſäze des Verſtandes ſind zugleich Naturgeſeze, d. h. ihre Gültigkeit beruht darauf, daß ſie Erfahrung möglich machen; folglich ſind ſie nur auf Erſcheinungen bezogen gültig, und verlieren alle Bedeutung ſo bald man ſie über die Sinnenwelt hinaus anwendet. Von keinem einzigen Verſtandesbegrif und Grundſaz läſt ſich daher auch eine Realdefinition angeben, ohne ſich zu den Bedingungen der Sinnlichkeit herabzulaſſen. Gleiche Bewandniß hat es nun auch mit dem Prinzip der Cauſalität, welches nur empiriſch von Zuſtänden aber nicht von den Subſtanzen in der Erſcheinungen gilt. Die Vernuuft iſt daher gar nicht im Stande, aus dem Geſez der Cauſalität auf ein nothwendiges Weſen zu ſchließen; denn das wirkliche Daſein iſt niemals ein Prädikat, welches ſchon in dem bloſſen Begrif eines Dinges liegt, weil die Exiſtenz lediglich durch Wahrnehmung oder Zuſammenhang mit derſelben erkannt werden kann. Wendet man alſo das Prinzip der Cauſalität auf Begriffe an, um anſtatt ſich blos von demſelben leiten zu laſſen, das Wirkliche dadurch zu beſtimmen, ſo verliert es alle objektive Gültigkeit, indem es lediglich auf die mögliche Erfahrung reſtringiert iſt.

3) Die Vernunft fordert zwar, in der Reihe der zufälligen Dinge bis zum Unbedingtnothwendigen aufzuſteigen, aber

aber daraus folgt noch gar nicht, daß ein solches Unbedingtnothwendiges auch wirklich gegeben und erreichbar sey. Das Prinzip der Causalität sagt eine blosse Regel aus, den Regreß sinnlicher Ursachen ins Endlose fortzusezen, nichts in der Erscheinung für unbedingt zu halten, und zu jeder Causalität eine höhere zu suchen, das Unbedingtnothwendige selbst aber bleibt dadurch völlig unbestimmt. Dazu würde erfordert werden, daß die Sinnenwelt als ein absolutes Ganzes wirklich gegeben sey; welches doch nicht möglich ist.

4) Wenn der Beweis von dem Absolutnothwendigen auf höchste Realität schließt, so ist er der Ontologische mit allen Fehlern desselben, nur in verändertem Kleide. Denn wenn das Absolutnothwendige zugleich das Allerrealste Wesen ist, welches als solches nur einzig gedacht werden kann, so ist auch umgekehrt das Allerrealste unbedingt nothwendig, und man hätte den Beweis nicht erst mit der Erfahrung, sondern geradezu mit dem Begrif des vollkommensten Wesens anfangen können, weil man doch von der Erfahrung zu diesem Begrif übergehen muste, um aus demselben die Existenz und Nothwendigkeit dieses Wesens zu erweisen. Folglich sezt die Gültigkeit des cosmologischen Beweises die Gültigkeit des ontologischen voraus, gegen welche aber im vorhergehenden wichtige Zweifel gemacht worden sind.

Das Resultat dieser Prüfung des Beweises über das Dasein Gottes aus der Zufälligkeit der Welt ist also kürzlich dieses: nach dem Grundsaz der Causalität darf kein Gegenstand der Erfahrung als der absolut Erste, Unbedingte, und Nothwendige angesehen werden. Die Vernunft, welche

durchaus nach Totalität und systematischer Einheit strebt, sieht sich daher genöthigt, in die Region der Begriffe überzugehen, um Etwas zu suchen, daß sie zum Träger der gereihten zufälligen Dinge brauchen könnte. Sie findet zwar in dem Begrif des allerrealsten Wesens ihr Bedürfniß gestillt, da aber nirgends in der Erfahrung ein jenem Begrif völlig adäquates Objekt angetroffen werden kann, so bleibt auch seine objektive reale Möglichkeit und Wirklichkeit schlechterdings problematisch, und der Begrif eines vollkommensten Wesens existiert lediglich als Idee in mir, welche der Vernunft zum Ruhepunkte dient, und wenn gleich die Vernunft den rechtmäßigen Besiz derselben nicht rechtskräftig deduzieren kann, so stehen ihr wenigstens so viel Gründe zu Gebote, als sie deren zur Antwort gegen mögliche Einsprüche bedarf.

3) Physiko theologischer Beweis.

In der Welt herrscht durchgängige Zwekmäßigkeit, Einheit und Harmonie des Ganzen, folglich giebt es ein allerrealstes Wesen. Wenn wir die Welt betrachten, und ihre mütterliche Oeconomie studieren, wie unwiderstehlich reist uns dann die Mannigfaltigkeit, Schönheit, Ordnung und Zwekmäßigkeit derselben nach ihren einzelnen Theilen zur Bewunderung und zu einer heiligen Andacht hin, die nicht in Worten ausbricht, denn hier fühlt jede Sprache ihre Gränzen; nicht zählt und mißt, denn wo ist ein Maaßstab für die Unendlichkeit? die selbst zu denken aufhört, denn diese Höhen und Tiefen der unermeßlichen Sphäre zu durchfliegen, verzweifelt die verwegenste Phantasie; — die sich

in dem großen All verliert, und in einen wollüstigen Zauber süßer Schwermuth, und dunkler Ahndungen, einst noch beßer in diesem Buch der Natur lesen zu können, versinkt. (Cicero Quaest. Tuscul. L. II. c. 28.)

Wessen Herz, noch rein und unverdorben, den sanften Eindrüken der Natur offen steht, und nicht durch niedre Leidenschaften entweiht, den Frühling blühen, die Sonne glänzen, die Sterne flammen sieht, ohne eine leise Stimme ihm zuflüstern zu hören, daß so viel Weisheit, und Einheit und Einklang nicht Zufall nicht Ohngefehr seyn könne, der findet in einer einzigen Sommernacht, bei einem prächtigen Wetter, in dem kleinsten Insekt, in seinem eignen Cörperbau u. s. w. so viele Beweise von dem Dasein eines erhabenen weisen und gütigen Weltregierers, daß ihm in solchen Augenbliken der Weihe jeder Zweifel an demselben die gröbste Versündigung an dem gemeinsten Menschenverstande zu seyn scheint. Daher ist die Wahrheit: Es ist ein Gott, eine der ältesten und allgemeinsten. Sie war der Vorwurf der schwülstigen Morgenländischen Dichter, so wie der kühnen Celtischen Barden; unter Babylonischen Weiden, und nordischen Eichen sangen friedliche Hirten und rauhe Jäger, begeistert von duftenden Auen, und vom gestirnten Himmel, von lachenden Triften, oder vom Nordlicht, auf wollüstigen Rosenbetten wie auf Bärenhäuten, beim Rebensaft, wie beim Eichenmahle, das Lob jenes großen Wesens, welches in der Sonne wärmt und glänzt, im Wetter blizt, im Zephir sanft vorübergeht und im Sturm einherbraußt. Und noch jezt sind nur äußerst wenig Nationen gefunden worden, bei de-

nen man diese holde Ueberzeugung vermißt, daher man auch aus dem so allgemeinen Glauben an ein Urwesen einen eignen Beweis für das Dasein desselben gezogen hat. (Cicero quaest. Tuscul. lib. I. Tom. 4, ex edit. Gothofredi, p. 171. Seneca Epist. 117.)

Wehe demjenigen Menschenfeinde, der sich selbst so hassen könnte, um sich die erhebendste, tröstliche, süßeste Ueberzeugung hinweg zu vernünfteln, der seine Grausamkeit noch weiter triebe, und auch andern den beseeligenden Glauben an eine weise und gütige Weltregierung zu rauben versuchte! — Aber zum Wohl der Menschheit ist dieses ganz unmöglich. Denn so viel Zweifel die nichts schonende Spekulation auch immer gegen die Existenz einer weisen und höchsten Intelligenz ausspüren mag, so wird die Vernunft doch durch empirische Beweggründe so sehr in ihrer Ueberzeugung bestärkt und gehoben, daß es nur eines einzigen Bliks auf die Natur bedarf, um aus der Betäubung, worein sie durch die Spekulation gedrängt wird, mit neuen Kräften zu erwachen. So triftig daher auch die Gründe seyen, wodurch die spekulierende Vernunft niedergebeugt wird, und so leicht es auch ist, auf dem Pfade des Dogmatism alles zu verlieren, und in ein dunkles Labyrinth von Zweifeln sich zu verirren, so kann sich die Vernunft doch sehr leicht orientieren, wenn sie sich zwar bescheidet, diese Zweifel zu lösen, aber ihnen die wirklich gegebene Natur entgegenstellt, welche mit anschaulichen unverkennbaren Beweggründen, ein weises gütiges und einziges Urwesen zu glauben, so reichlich überladen ist.

Censur des physikotheologischen Beweises.

So respektabel und popular dieser Beweis aber auch ist, so wenig verträgt er doch als eigentlicher Beweis eine kritische Prüfung. Höchstens kann er dazu dienen, den ontologischen anzukündigen, oder einzuführen, aber aus ihm selbst die Existenz einer vollkommensten Intelligenz zu liefern, dies übersteigt sein Vermögen. Folgendes sind die Hauptmomente desselben: 1) In der Welt giebt es unverkennbare Spuren einer weisen und zwekmäßigen Anlage: So einfach die Oekonomie der Natur ist, so unfehlbar ist sie dennoch; alles verräth Einheit des Plans und Zweks. — 2) In den Dingen in der Welt selbst kann der Grund dieser Harmonie nicht liegen, folglich muß diese Ordnung eine vernünftige Intelligenz zur Ursache haben. 3) Mithin existiert eine erhabene und weise Ursache als Individuum oder als Aggregat mehrern Ursachen, die nicht als bloße blindwirkende Natur durch Fruchtbarkeit, sondern als Intelligenz durch Freiheit den Grund der Möglichkeit dieser Welt enthält. 4) Die Individualität desselben läst sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung, des realen Zusammenhangs der Theile der Welt, als der Bestandtheile von einem Kunstwerk mit Gewißheit an demjenigen, wohin unsre Beobachtung reicht, weiterhin aber analogisch mit Wahrscheinlichkeit schliessen.

Gegen diesen Beweis lassen sich nun folgende Einwendungen machen:

1) Es ist schon unrecht, daß in demselben von Wirkungen in der Sinnenwelt auf eine außer derselben befindli-

che Ursache gefolgert wird. Der Grundsaz der Causalität ist lediglich auf die Erfahrung restringiert, so wie er auch nur in der Anwendung auf sie Realität hat, und es ist unter keinem Vorwand erlaubt, ihn transcendent zu gebrauchen, um Objekte, die in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden können, dadurch zu bestimmen.

2) Der Schluß von der Aehnlichkeit der Ordnung und Zwekmäßigkeit mit einem menschlichen Kunstwerke auf Aehnlichkeit der Ursachen (Verstand und Wille) ist seiner Vernunftmäßigkeit ohngeachtet doch nur analogisch; folglich nicht apodiktisch gewiß. Denn weil wir für dergleichen Wirkungen, welche aus der vereinten Harmonie mehrerer Glieder zu einem Zwek entstehen, nur eine einzige Art der Causalität (Verstand und Willen) kennen, so sehen wir uns freilich genöthigt, dieselbe Causalität dem Weltganzen unterzulegen, allein dieser Schluß dürfte schwerlich die schärfste Critik aushalten, denn eigentlich stüzt er sich blos auf die Eingeschränktheit unsrer Erkenntniß, nun läst sich aber von dem Mangel der Wahrnehmung von Etwas noch nicht auf die Unmöglichkeit desselben schließen.

3) Höchstens könnte dieser Schluß auch nur die Zufälligkeit der Form, aber nicht die der Materie beweisen. Zu dem leztern würde erfordert werden, daß man zeigen könnte, die Dinge an sich wären einer solchen Ordnung und Zusammenstimmung unfähig, ohne die Voraussezung einer höchsten Intelligenz, welche den mannigfaltigen Naturkräften diejenige Lage, Richtung und Verbindung giebt, wodurch allein Harmonie des Ganzen abgezwekt werden kann, dazu

aber bedarf es ganz anderer Gründe als die von der Analogie mit menschlichen zwekmäßigen Erzeugnissen. Das Urwesen dieses Beweises wäre also nicht Weltschöpfer, dessen Idee alles unterworfen ist, sondern nur ein Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit oder Gedeihlichkeit des gefundenen Stofs sehr eingeschränkt seyn könnte.

4) Aus der Ordnung und Zwekmäßigkeit der Welt schließt der physikotheologische Beweis analogisch aus das Dasein einer der Welt proportionierten Ursache, weil die Dinge in der Welt selbst den Grund einer Zwekmäßigkeit nicht enthalten könnten. Der Begrif dieser Ursache kann aber kein anderer seyn als der eines allerrealsten Wesens, welches die höchste Macht, Weisheit u. s. w. in sich vereinigt, denn jeder Begrif muß gewisse Bestimmungen enthalten, welche ihn möglich machen, und kein andrer Begrif als der eines allgenugsamen Wesens würde der Zwekmäßigkeit in der Welt proportioniert seyn. Wer vermag aber das Verhältniß der von seinem eingeschränkten Geist beobachteten Weltgröße zur Allmacht, der Weltordnung zur höchsten Weisheit, der Welteinheit zur absoluten Einheit des Urhebers zu ergründen und zu bestimmen? — Auch hier verläst uns also der physikotheologische Beweis, wie alle übrigen gerade in dem entscheidendsten Augenblike, da wir aus dem Reich der Sinnlichkeit in die Region der Dinge an sich übergehen wollten; auch durch ihn erhalten wir keinen bestimmten Begrif von der obersten Weltursache, denn alle unsre Begriffe von Welteinheit, Weltgröße und Weltordnung sind eingeschränkt und mangelhaft, folglich ist es auch der Begrif von der proportio-

portionierten Welturſache, welcher ſich auf jene Begriffe bezieht. —

Wollte man dagegen einwenden, daß es wohl genug ſey, unter dem allervollkommenſten Weſen ſich überhaupt einen Inbegrif von erſtaunlich vielen und großen Realitäten zu denken, ſo würde man ſich unter demſelben nicht viel mehr als gar Nichts denken, denn die Prädikate von außerordentlicher, unermeßlicher, überſchwenglicher Macht, Weisheit u. ſ. w. ſind bloße Verhältnißvorſtellungen von der Größe des Gegenſtandes, welche der Beobachter mit ſeiner Faſſungskraft vergleicht, wodurch aber kein beſtimmter Begrif gegeben wird. Wo es auf Größe (der Vollkommenheit) eines Dinges ankömmt, da giebt es keinen beſtimmten Begrif als den, welcher alle Vollkommenheit in ſich enthält, und nur das All der Realität iſt im Begriffe durchgängig beſtimmt.

5) Der Schluß endlich auf abſolute Nothwendigkeit und höchſte Realität iſt transcendental, und eine Wiederholung des cosmologiſchen und ontologiſchen Beweiſes. Denn nachdem man bis zur Bewunderung der Größe der Weisheit und Macht des Welturhebers gelangt iſt, und nicht weiter fort kann, ſo weicht der Beweis von ſeinem Prinzip, der Ordnung und Zwekmäßigkeit in der Welt ab, und geht zu der aus dieſer Zwekmäßigkeit bald anfangs eben nicht mit der gröſten Bündigkeit geſchloſſenen Zufälligkeit der Welt über, und ſchlüpft unvermerkt in den cosmologiſchen Beweis, welcher aber wiederum nur ein verſtekter ontologiſcher iſt. Wäre daher irgend ein Beweis für das Daſein

eines

eines allervollkommensten Wesens aus reiner speculativer Vernunft möglich, so müste es der ontologische seyn, auf welchen alle andere Beweise zulezt auslaufen.

Anhang.

4) Neuer Mendelssohnischer Beweis.

Alles Mögliche muß als möglich, und alles Wirkliche als wirklich von irgend einem denkenden Wesen gedacht werden; dies kann nur ein allervollkommenster Verstand.

1) Alles Mögliche muß von irgend einem denkenden Wesen als möglich gedacht werden. Denn was sich kein denkendes Wesen nicht als möglich vorstellt, ist auch in der That nicht möglich. Jeder mögliche Begrif wird als Modifikation eines Subjekts, als Vorstellung eines denkenden Wesens gedacht, denn möglich ist dasjenige, was einmal objektive unter gewissen Umständen wirklich werden kann; Was aber noch nicht objektiv wirklich ist, hat ein bloßes idealisches Dasein, und existiert also blos im Verstande, d. h. es wird gedacht. Folglich muß jede Möglichkeit als Möglichkeit gedacht werden.

2) Alles Wirkliche muß von irgend einem denkenden Wesen als wirklich gedacht werden. Denn jeder Wirklichkeit, jeder Sache muß ein Begrif entsprechen, d. h. das Wirkliche muß auch möglich seyn, nun haben wir aber vorher bewiesen, daß jede Möglichkeit und jeder Begrif gedacht werden müsse, folglich muß auch die Wirklichkeit von irgend einem Verstande als wirklich gedacht werden. Wäre das

Wirk-

Wirkliche nicht denkbar, dann hätte es widersprechende Prädikate, es wäre unmöglich — Nichts, was aber wirklich, Etwas ist, kann nicht Nichts seyn. Folglich hat ein Ding ohne Begrif keine Wahrheit, und eine Wahrheit, welche keinem Verstande angehört, ist keine Wahrheit, welches eben so viel ist als Etwas Wirkliches, was von keinem denkenden Wesen als wirklich gedacht wird, ist nicht wirklich.

3) Keine Wahrheit kann von endlichen zufälligen Wesen mit dem höchsten Grade der Einsicht als möglich, keine Wirklichkeit nach ihrer durchgängigen Bestimmung als wirklich gedacht werden. Dazu wird ein Verstand erfordert, welcher den Innbegrif, die Summe aller Möglichkeiten als möglich, und den Innbegrif aller Wirklichkeiten als wirklich auf das allervollkommenste, in ihrer möglichsten Entwikelung, der Coordination und Subordination nach, sich vorstellt. Also giebt es einen allervollkommensten unendlichen Verstand.

Wenn von einem Dinge ausgesagt wird, daß es etwas könne, vermöge, daß es Vermögen, Fähigkeit wozu habe, so wird ihm dadurch eine Möglichkeit beigelegt, gewisse Erfolge zu causieren. Dergleichen Möglichkeiten hängen nicht als wirkliche Prädikate den Dingen selbst an, denn wollte man einem wirklich vorhandenen Dinge etwas als Beschaffenheit beilegen, was doch nicht wirklich vorhanden ist, so würde das ein Widerspruch seyn. Demohngeachtet unterscheiden und bestimmen wir wirkliche Dinge durch dergleichen Möglichkeiten, sofern wir ihnen gewiße Talente, Kräfte und Fähigkeiten zuschreiben. Wie kömmt dies? — Eigentlich

lich zu reden ist alles Mögliche, als möglich, kein reales Prädikat der Dinge; und wenn wir von irgend einem Subjekt eine solche Möglichkeit, als Beschaffenheit prädizieren, so heist das nur so viel: daß aus der dermaligen Beschaffenheit des Dinges begreiflich gemacht werden könne, wie dasselbe Ding unter andern Umständen, jene ihm als möglich beigelegte Eigenschaft annehmen könne und würde. Wenn z. B. vom Wetter gesagt wird, daß es veränderlich sey, so wird dadurch dem Wetter eine gewisse Möglichkeit als Beschaffenheit, nehmlich die Veränderlichkeit beigelegt, welche aber kein wirkliches Prädikat desselben ist, sondern nur aussagt, daß in der jedesmaligen wirklichen Beschaffenheit des des Wetters Gründe vorhanden sind, woraus sich eine andere, sogar eine entgegensezte Bestimmung desselben würde erklären lassen.

Dergleichen Möglichkeiten dürfen den Dingen selbst als objektive Bestimmungen, oder reale Prädikate nicht angehängt werden, denn was blos möglich ist, kann nicht wirklich seyn. Zwar liegt immer bei solchen Behauptungen ein wirklich vorhandenes Subjekt zum Grunde, die demselben zugeschriebene Möglichkeit aber ist ein bloßer Gedanke, daß eine gewisse Beschaffenheit an demselben unter andern Verhältnissen ganz anders modifiziert seyn würde, daß folglich diese andere Modifikation mit dem Subjekt in keinem Widerspruch stehe, vielmehr in demselben denkbar sey. Folglich existieren alle Möglichkeiten als Vorstellungen in dem denkenden Subjekt, und werden von diesem dem Gegenstande als denkbar beigelegt. Eine nicht gedachte Möglichkeit

ist

ist also keine Möglichkeit. So wie das Du nothwendig ein Ich vorausſezt, eben so wenig kann in einem wirklich vorhandenen Dinge Etwas denkbar, und möglich seyn, wenn es von keinem denkenden Wesen als möglich und denkbar gedacht wird.

Sofern unn alles Wirkliche denkbar ist, so muß auch das Wirkliche von irgend einem Wesen gedacht werden. Denn jeder Wirklichkeit correspondiert ein Begrif, jeder Realexistenz eine idealische, und eine Wirklichkeit, die nicht als wirklich gedacht wird, ist keine Wirklichkeit, d. h. Nichts, welches sich offenbar widerspricht.

Meine Existenz ist über alle Zweifel evident und gewiß. Eben so gewiß ist es mir, daß ich nicht alle Bestimmungen und Merkmale welche mein wirkliches Dasein ausmachen, deutlich in meinem Bewußtsein erkenne, daß der Begrif von mir selbst äusserst mangelhaft und von jener Vollkommenheit weit entfernt sey, die er haben sollte, um seinem Gegenstande, meinem wirklichen Dasein durchgängig zu entsprechen und anzupassen. Eben so wenig langt die Summe der Einsicht aller endlichen denkenden Wesen zu, um meine Bestimmungen auf eine der Sache durchaus angemessene adäquate Weise zu erkennen. Noch auffallender aber wird dies alles, wenn ich aus mir selbst herausgehe, und aus meinem engen Horizont in dem Reich der Wirklichkeit mich verliere. Welcher endliche Geist vermag die Welt nach ihrer Größe, Realität, Ordnung u. s. w. zu messen? dies sind Abgründe für den menschlichen Verstand, welche sich in gleichem Maaße erweitern, in welchem er mit Flügeln der Phantasie sie zu

ergründen wagt. — Folglich muß es Eine Intelligenz, Einen Verstand geben, welcher nicht nur mich mit allen Bestimmungen meiner Existenz, sondern auch die Summe aller Möglichkeiten als möglich, das All der Wirklichkeiten als wirklich, d. h. den Innbegrif aller Wahrheiten, der Coordination sowohl als Subordination nach auf das deutlichste, und vollständigste denkt.

Censur dieses Beweises.

So viel dieser Beweis dem Scharfsinn des verewigten Mendelssohn auch immer Ehre machen mag, so wenig verträgt er doch eine critische Läuterung, und löst sich so wie alle übrigen Beweise der speculativen Vernunft für die Existenz Gottes in einem dialektischen Betruge. — Demüthigend genug für die menschliche Vernunft, welche überall vergebens sich anstrengt, den unentbehrlichsten Schlußstein zum Gebäude der ehrwürdigsten und interressantesten Wahrheiten zu finden! — Fängt sie ihre Nachforschungen auf dem Felde der Erfahrung an, dann fehlt es ihr an einer Brüke, um in das Gebiet der Dinge an sich überzugehen; legt sie Begriffe zum Grunde, dann entstehen bunte Ideale, für deren objektive Existenz sie vergebens gültige Beweise sucht, und die sie für ihre eigne Geschöpfe anzuerkennen sich genöthigt sieht. Auch bis in die geheimsten Cabinete, wo sich die Vernunft einen Ruhepunkt bettet, trägt die nichtsschonende Critik ihre Fakel, und wekt sie aus den goldnen Träumen auf, in welche sie eingewiegt schlummert, so angenehm es immer seyn mag, süß zu träumen, wenn man nicht

ruhig wachen kann. — Mit Rhadamantischer Strenge erhebt sich die Critik auf den Richterstuhl, und fordert, für Mitleid und jedes sanfte Gefühl abgestumpft die in der Einbildung glükliche Vernunft vor sich, um die Documente vor Gericht aufzuweisen, wodurch sie die Rechtmäßigkeit ihrer Ansprüche und Besizungen zu erhärten vermöge, — wühlt mit grausamer Hand in ihrem vermeinten Eigenthum, und läst ihr kaum so viel übrig, um an die Stelle ihres zertrümmerten Feenpallastes, eine gegen Wind und Wetter hinlänglich gesicherte und verwahrte Hütte sich aufzurichten. Also näher an Mendelssohn und an seinen neuen Beweis:

1) Nicht allein möglich sondern auch wirklich sind Prädikate, welche nicht objektive den Dingen selbst anhängen. Beide vermehren im geringsten nicht den Begrif des Objekts, sondern sagen lediglich aus, wie er in Beziehung auf mögliche Erfahrung gedacht werden soll. Nimmt man ausser dem Saz des Widerspruchs kein anderweitiges Criterion der Möglichkeit an, dann erweitert man unbefugter Weise die Sphäre der Möglichkeit, und verwechselt Möglichkeit der Begriffe, und Möglichkeit der Objekte. Logisch möglich ist, was keinen Wiederspruch enthält, real möglich, was den formalen Bedingungen der Erfahrung ist. Durch blosse Begriffe gelangen wir niemals zur Erkenntniß des Wirklichen, dazu gehört Wahrnehmung, Empfinduug, als Medium, wodurch Begriffe auf Objekte bezogen werden können. Folglich ist kein Begrif a priori im Stande, die Wirklichkeit von Etwas zu beweisen, was nicht mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt.

2) Auf Erscheinungen bezogen, enthält der Saz: Alles Mögliche muß als möglich und alles Wirkliche als wirklich gedacht werden, allerdings Wahrheit. Denn da die ganze Sinnenwelt lediglich in der Form unsrer Anschauung und unsers Verstandes ihren Grund hat, so muß alles Mögliche und Wirkliche in der Erscheinung verschwinden, sobald wir unsere Erkenntnißart aufheben, weil die Sinnenwelt nur subjektiv in uns existiert, und alle Geseze wodurch Erfahrung möglich gemacht wird, nicht objektiv in den Dingen selbst, sondern in unsrer subjektiven Art, zu erkennen, liegen. Dann heist der Mendelssohnsche Saz: alles Mögliche muß als möglich gedacht werden, so viel: was den formalen Bedingungen der Erfahrung gemäß ist, ist für uns möglich, und alle mögliche Beziehungen müssen gedacht werden, d. h. ein ideales Dasein im Verstande haben, welches in ein reales Dasein übergeht, so bald die sinnlichen Gegenstände in derselben Ordnung und dem nehmlichen Zusammenhange erscheinen, welche in der Idee nach empirischen Gesezen angenommen wurden. Eine Begebenheit ist möglich, d. h. es ist in der Seele eine Idee, welche dann zur wahren Empfindung werden kann, wenn die Ursachen eintreten, wodurch die Begebenheit nach dem Prinzip der Causalität bestimmt wird. Eben so: alles Wirkliche muß als wirklich gedacht werden, heist: alle Beziehungen können ohne ein denkendes Wesen, als das nothwendige Correlat dazu nicht Beziehungen seyn, oder Alles was zur Sinnenwelt gehört existiert blos in der menschlichen Vorstellung, und hebt man unsre Erkenntnißart auf, so fällt auch die gesammte phänomenische Wirklichkeit weg, obgleich die Dinge selbst, die Substrate

der Erscheinungen, welche uns gänzlich unbekannt bleiben, dadurch nicht aufgehoben würden.

3) Nimmt man aber das Wirkliche als den Inubegrif der Dinge an sich, ohne alle Rükſicht auf unsere formale Anschauungs- und Erkenntnißart, sofern Dinge auch ausserhalb unsers Verstandes noch wirklich sind, und schließt man davon auf die Nothwendigkeit eines unendlichen Verstandes, welcher sie erkennt, so ist dies alles aufs gelindeste ausgedrükt, problematisch. Denn wir sind durch nichts befugt, unsern Verstand, und unsre individuelle Erkenntnißart zur allgemeinen Bedingung des Möglichen und Wirklichen zu erheben; überdies fehlt es uns überall an einem Objekt für den Begrif eines unendlichen Verstandes, welcher also für uns völlig leer ist, und endlich kann ein unendlicher Verstand überhaupt nicht denken, weil Denken Succeßion voraussezt. Ein unendlicher Verstand müste unmittelbar, intellektuell anschauen, allein auch ein solcher Verstand ist für uns Problem.

Resultat der Critik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft.

Aus dem vorhergehenden zeigt sich, daß die spekulative Vernunft auf keine Art das Dasein eines ihrem Ideal durchaus angemessenen Objekts erweisen könne. Denn alle Ideen sind nicht von constitutiven Gebrauch, vermittelst welchen wirkliche Objekte bestimmt, und unsre Erkenntniß über die mögliche Erfahrung erweitert würde; sie dienen lediglich dazu unsern Verstandeserkenntnissen systematische Einheit,

Bündigkeit und Haltung zu geben, indem sie dem Verstande eine Regel vorschreiben, seine Erkenntnisse mit Rükblik auf ein allgemeines Prinzip zu ordnen. Folglich sind die Vernunftideen nicht Begriffe von Objekten, sondern blos von der durchgängigen Einheit aller Verstandesbegriffe, und selbst diese Einheit gilt nicht objevtiv von den Verstandeserkenntnissen, sondern wird nur von der Vernunft wegen eines ihr natürlichen Interesse postuliert und projektiert, und ist daher selbst eine Idee.

Die Folge davon springt in die Augen, daß uns die Vernunft durch alle ihre Maximen und Prinzipien nicht das Geringste lehren könne, was wir nicht eben so leicht und sichrer auf dem Wege der Erfahrung finden sollten, und daß daher alle Versuche der Vernunft, die Sinnenwelt zu überfliegen, und in dem Reiche der Dinge an sich die ihren Ideen entsprechenden Objekte auszuspüren, auf eine unglükliche Luftreise, oder fruchtlose Schazgräberei hinauslaufen müsse.

Wenn auch der ontologische und cosmologische Beweis das Feuer der Critik aushielte, so würde der Gewinn für die Vernunft immer noch klein genug seyn, weil sie noch höher rechnen kann, denn es würde eine transcendentale Theologie, Deismus, entstehen, in welcher Gott lediglich als Welturſache, und als das realste Wesen den Grund der Möglichkeit der Welt enthält, ob er aber durch Freiheit oder durch Nothwendigkeit Welturſache sey, bleibt eben so unausgemacht, als die einzelnen Realitäten seines allerrealsten Alls bestimmt werden. Für die praktische Vernunft sind daher beide Beweise direkt völlig unbrauchbar, ob

sie gleich, wenn die Vorausſezung eines höchſten allgenugſamen Weſens durch anderweitige Motive als unabweislich dargethan werden könnte, einen wichtigen negativen Nuzen gegen den Anthropomorphism und alle entgegengeſezte Behauptungen überhaupt haben dürften. —

Der phiſiko theologiſche Beweis würde, wenn er in der Probe der Critik beſtünde, eine natürliche Theologie, Theismus, begründen, in welcher Gott als Welturheber, als ein lebendiger Gott (ſumma intelligentia) und als ein freyes intellektuelles Weſen gedacht wird. Allein da er analogiſch von der Aehnlichkeit der Weltordnung und Zwekmäßigkeit mit einem menſchlichen Kunſtwerke auf Aehnlichkeit der Urſachen ſchließt, und durch lauter reine Begriffe nichts beſtimmt gedacht werden kann, ſo ſieht ſich der Theiſt in die Nothwendigkeit verſezt zu anthropomorphiſieren, entweder auf eine grobe dogmatiſche Art, wenn er dem höchſten Weſen ſinnliche Beſtimmungen z. B. Einbildungskraft, Verſtand, Willen, Gedächtniß u. ſ. f. anhängt, oder ſymboliſch und fein, wenn er das Verhältniß des realſten Weſens zur Phänomenenwelt nur durch Hauptzüge z. E. Cauſalität, Intelligenz, analogiſch verzeichnet. Dagegen aber könnte dieſer Beweis andern Beweiſen, und falls ſie möglich wären, zu einem mächtigen und nachdrüklichen Strebepfeiler dienen, ſofern er mit der Spekulation noch Anſchauung verbindet, und dadurch eine allen andern Beweiſen abgehende Stärke mit ſich führt. Endlich würde er auch in praktiſcher Hinſicht an Fruchtbarkeit und Anwendbarkeit jeden andern Beweis hinter ſich laſſen. Wie viel lieſſe ſich für die moraliſche

moralische Weltordnung, für die sittliche Vollkommenheit, das sittliche Gesez, unsere Ruhe, und für unsern Trost aus demselben entwikeln, wenn das was seinen Schlüssen an Bündigkeit und Gültigkeit abgeht, anderwerts her ersezt werden könnte.

Was endlich den neuen Beweis betrift, welchen der seel. Mendelssohn in seinen Morgenstunden aufgestellt hat, und wodurch er der Welt Rechenschaft ablegt, mit welchen erhabenen Vorwürfen sein Geist in den nächsten Stunden vor seinem Tode sich beschäftigte, so würde er, aus bloser Gunst eingeräumt, und abgesehen von den Einsprüchen der Critik, doch nichts weiter als das Dasein eines unendlichen Verstandes darthun, welcher alles Mögliche und Wirkliche denkt. Ein unendlicher Verstand aber ist für uns ein leerer Begrif, und Denken auf Gott übergetragen ein grober Anthropomorphism, mithin wäre der Gewinn durch ihn noch zu übersehen, und von praktischer Seite ist er ganz ohne Nuzen.

Wenn nun aber in jedem Beweise der speculativen Vernunft für die Existenz Gottes dialektische vernünftelnde Schlüsse anzutreffen sind, und wenn alle Anstrengungen der Vernunft, ein höchstes Wesen, an dessen Entdekung ihr so unendlich gelegen ist, zu erhärten, auf Illusionen hinauslaufen, wenn kein Beweis den Titel Demonstration verdient, wo bleiben dann noch Sittlichkeit und Tugend? was sind alle Güter und Freuden des Lebens ohne die Ueberzeugung, daß ein weises und gütiges Wesen sie uns zuwarf, uns Empfänglichkeit für frohe Empfindungen gab? wie zent-

nerschwer drüket jedes kleine Leiden, wenn keine Vorsehung statt findet, deren Rathschlüssen ich mit kindlicher Resignation mich unterwerfen darf? Was sind dann alle Erwartungen eines künftigen Lebens? — Bunte Fieberträume von Genesung eines hofnungslosen Kranken. — Ruhe, Froher Lebensgenuß, Trost im Unglük, Aussicht jenseit des Grabes, Sittlichkeit und Tugend und Alles was der Mensch heiliges kennt, sinken mit dem Pfeiler, der sie alle trägt, unaufhaltbar, und überlassen uns den Schreken der bangen Zweifelsucht. Ohne Anker und Steuerruder irren wir auf dem stürmischen Ozean der Hofnungslosigkeit herum, kein freundliches Gestirn leuchtet uns von oben herab, uns erwartet kein ruhiger Port, und jeden Augenblik eröfnet sich für uns ein feuchtes Grab. — Wie sollen wir uns orientieren, wozu uns entschliessen?

Noch ist nicht alle Rettung verlohren, und die alles vergoldende und alles verunstaltende Phantasie stellt die Gefahr gröſſer vor, als sie in der That ist. Denn

1) Eben dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der Vernunft in Ansehung der Behauptung des Daseins Gottes aufgedekt wird, reichen auch zu, um die Unmöglichkeit und Untauglichkeit jeder Gegenbehauptung zu beweisen. Das höchste Wesen ist für die spekulative Vernunft ein blosses Ideal, ein Begrif, welcher alle menschliche Erkenntniß trägt, dessen objektive Realität zwar nicht bewiesen, aber eben so wenig widerlegt werden kann, denn woher will der Atheist aus reiner Vernunft beweisen, daß es keinen Urgrund von Allem, was da ist, keinen Gott gebe,

daß

daß ihm keine von den Bestimmungen zukomme, welche der Theist analogisch ihm beilegt, u. s. w. da er eben so wenig die Sinnlichkeit zu überfliegen und in die Sphäre der Dinge aufzusteigen vermag, als sein Gegner? — Sollte es aber praktische nothwendige Motive geben, das Dasein Gottes vorauszusezen und zu glauben, dann würde die an sich lediglich problematische transcendentale Theologie von wichtigem Nuzen seyn, um sowohl die Angriffe des dogmatischen Atheisten und Deisten abzuschlagen, als auch um den Begrif von Gott, dem Ideal gemäß, zu bestimmen, und was sich mit der höchsten Realität nicht verträgt, was zur Erscheinung gehört, davon zu entfernen.

2) Ob auch gleich der constitutive Gebrauch der Vernunftidee von einem absoluten Innbegrif, um ein dem Ideal entsprechendes Objekt zu bestimmen, auf lauter Schein und Illusion führen muß, weil uns nirgends ein Objekt gegeben ist, und gegeben werden kann, worauf sich die theologische Idee der Vernunft anwenden ließe, so bleibt doch ihr regulativer Gebrauch, sofern sie dem Verstande das Gesez vorschreibt, in allen Weltveränderungen und Verbindungen eine zwekmäßige Einheit zu suchen, als ob diese teleologische Einheit in einer selbstständigen Vernunft ihren Grund habe, geborgen. In so weit nun das spekulative Interesse der Vernunft ein höchstes Wesen zwar nicht schlechthin aber doch in Beziehung auf die Welt supponiert und projektiert, so fordert sie zugleich eine Art von doctrinalen Glauben an die Existenz jenes höchsten Wesens, d. h. einen Glauben, der an und für sich allein betrachtet noch wankend ist, weil sein

Zwek nicht nothwendig ist, der sich aber auf die Brauchbarkeit dessen, was er annimmt, zur Erfüllung eines wichtigen spekulativen Vernunftinteresse, nehmlich der zwekmäßigen Welteinheit gründet, und welcher durch jede neue physikotheologische Erfahrung, welche die Brauchbarkeit dieser Voraussezung in ein helleres Licht sezt, an intensiver subjektiver Stärke wächst.

3) Jedes vernünftige Wesen, und also auch jeder Mensch hat ein natürliches Interesse an der Moralität, und wenn gleich nicht alle Handlungen des vernünftigen Subjekts durch dieses Interesse bestimmt werden, dieses mithin nicht gleich stark sich äussert, so ist doch wenigstens so viel gewiß, daß ein Wesen um so mehr frei und vernünftig ist, jemehr bei ihm Vernunftgründe sinnliche Antriebe überwiegen, und daß alle seine Handlungen dem Sittengeseze gemäß seyn sollten. Folglich giebt es einen obersten Zwek der Sittlichkeit, nehmlich: dem moralischen Gesez gemäß alle unsre Handlungen einzurichten. Dieser oberste Zwek der Sittlichkeit liegt so tief in der Natur des Menschen, daß er ihn selbst als den einzigen, höchsten, und der Menschheit würdigsten Zwek sich vorschreibt. Soll nun aber zwischen Glükseligkeit und Sittlichkeit eine nothwendige Verknüpfung statt finden, d. h. soll das höchste Gut möglich seyn, so wird durchaus Unsterblichkeit der Seele, und die Existenz Gottes als Bedingung der Möglichkeit eines Zusammenhangs zwischen Glükseligkeit und dem sittlichen Gesez vorausgesezt. Dergleichen theoretische, spekulativ unerweisliche aber mit dem reinen praktischen Vernunftgeseze nothwendig verbundene Säze

heissen

heissen Postulate der reinen praktischen Vernunft, und sind namentlich: die Behauptung der Freyheit, der Unsterblichkeit der Seele, und die des Daseins Gottes, welche die spekulative Vernunft zu beweisen verzweifeln muß, von der praktischen Vernunft aber supponiert werden, und dadurch objektive Realität erhalten.

Der Glaube an diese Säze stüzt sich demnach zwar auf eine wahre und unbedingte Vernunftnothwendigkeit, weil, ohne sie für wahr anzunehmen, alle sittliche Ordnung und Vollkommenheit wegfällt, aber nur als eine in praktischer Hinsicht subjektiv nothwendige Bedingung, und nicht als eine reine theoretisch objektive Erkenntniß. Man kann daher diesen Glauben auch weder zur Pflicht, noch zu einer objektiven Bedingung der Pflicht machen, sondern er ist eine blos subjektive Bedingung, ohne welche keine Erfüllung der Pflicht denkbar ist, und muß also reiner praktischer Vernunftglaube, Glaube aus einem reinen praktischen Vernunftbedürfniß heissen.

4) Wenn Wissen so viel heist als Etwas aus subjektiven und objektiven Gründen für wahr halten, so müssen wir freilich darauf Verzicht thun, zu wissen, daß ein Gott sey, aber wir dürfen es doch glauben, und können mit diesem Glauben hinlänglich zufrieden seyn, sofern er zu dem praktischen Bedürfniß völlig zureichend ist. Unsre Ueberzeugung von dem Dasein Gottes ist also nicht logische, sondern moralische Gewißheit, und sofern sie blos auf subjektiven Gründen beruht, so darf man nicht einmal sagen: Es ist moralisch gewiß, sondern Ich bin moralisch gewiß, daß ein Gott

sey,

sey, d. h. die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes hängt so bündig mit meiner moralischen Gesinnung zusammen, daß sie beide nur mit einander stehn und fallen. Wollte man dagegen einwenden, daß es Menschen geben könne, welche die Achtung gegen das Sittengesez nicht anerkenneu, so läst sich dies nicht beweisen, kein Mensch ist ohne alles moralisches Interesse, und sollte sich auch jemand dergestalt davon losgemacht haben, daß nirgends ein Einfluß desselben auf seine Handlungen bemerkbar wäre, so bleiben noch genug Gründe übrig, welche ihn einen Gott und eine Zukunft fürchten lassen, welche Furcht nichts anders als ein negativer Glaube wäre.

So kann denn die Vernunft mit allen ihren Kräften kein anderes Resultat herausbringen als welches der gemeine Menschenverstand anerkennt, und die gütige Natur hat in Beziehung auf die allerwichtigste Angelegenheit für uns, dem Denker nicht das Geringste vor dem mit schlichten Menschenverstand ausgerüsteten stillen Beobachter vorausgegeben. Diese Bemerkung war die Veranlassung zu folgendem obgleich nichts Neues enthaltendem, doch sehr lichtvollem, und deutlichem

Resultate der neuern philosophischen Geschichte,

welches Herr Rath Reinhold in einem Stük der Allg. Litteraturzeitung aufgestellt hat, und welchem ich hier, mit des Herrn Raths Begünstigung, eine seiner würdige Stelle, anzuweisen hoffe:

1) So allgemein der gemeine Menschenverstand durch die einhellige Stimme aller gesitteten Nationen über die Haupt-

Hauptfrage vom Dasein Gottes entschieden hat, so wenig konnte die philosophierende Vernunft bisher darüber mit sich einig werden.

2) Für den gemeinen Menschenverstand heist diese Hauptfrage: Giebt es einen Gott? — und sie wird bejahend beantwortet: Für die philosophierende Vernunft heist sie: Giebt es einen Erkenntnißgrund für das Dasein Gottes? — und sie wird von einem Theil der philosophischen Welt bejahet, und von dem andern verneinet.

3) Die bejahende Hauptparthey zerfällt wieder in zwei besondre einander entgegengesezte Partheyen, wovon die eine den Erkenntnißgrund für das Dasein Gottes innerhalb, die andere außerhalb den Gränzen der Vernunft gefunden zu haben glaubt. Die Eine nennt ihren Erkenntnißgrund: Vernunftbeweis, die Andere: Offenbarung. — Dogmatische Theisten und Supernaturalisten.

4) Die verneinende Hauptparthey zerfällt ebenfalls in zwei einander entgegengesezte Partheyen, wovon die Erste jeden Erkenntnißgrund für das Dasein Gottes verwirft, weil sie die Frage an sich selbst für schlechterdings unbeantwortlich erklärt, und die zweite, weil sie die Frage verneinend beantworten zu müssen glaubt. Die Eine erklärt den Begrif der Gottheit für grundlos, die Andere für widersprechend. Dogmatische Skeptiker und Atheisten.

5) Die streitenden Hauptpartheyen können sich um so weniger vereinigen, da sich von jeder derselben die eine Hälfte gegen ihre andre Hälfte mit der einen Hälfte ihrer Gegner verbindet; die Supernaturalisten mit den Skeptikern in

der

der Behauptung: Daß sich über die Frage vom Dasein Gottes durch Vernunftgründe nichts entscheiden lasse, und die dogmatischen Theisten mit den Atheisten über die Behauptung: Daß die Vernunft wirklich über diese Frage entschieden habe.

6) Der critische Skeptizism allein kann einen denkenden Kopf der Nothwendigkeit überheben, sich zu einer dieser Partheyen zu schlagen, und es mit allen drei übrigen aufzunehmen. Er hebt die jeder einzelnen Parthey eigenthümliche Behauptung aus, und vernimmt über dieselbe die Stimme der übrigen, wo es sich dann ergiebt, daß

a) die den Skeptikern eigenthümliche Behauptung: Daß die Frage vom Dasein Gottes schlechterdings unbeantwortet bleiben müsse, von allen drei übrigen Partheyen einstimmig verworfen werde.

b) Dies gilt eben so sehr von der den Supernaturalisten eigenthümlichen Behauptung: Daß die Gründe der Beantwortung jener Frage außerhalb des Gebieths der Vernunft lägen.

c) Von der, der dogmatischen Atheisten: Daß sich das Nichtsein Gottes beweisen lasse.

d) Von der, der dogmatischen Deisten: Daß sich das Dasein Gottes beweisen lasse.

7) Die Gegensäze dieser Behauptungen, über deren jeglichen in der philosophischen Welt drei Partheyen gegen eine einzige sind, heißen also:

a) Die

a) Die Frage über das Dasein Gottes läst sich befriedigend beantworten, wird gegen den Skeptiker von den drei übrigen Partheyen behauptet.

b) Die Frage über das Dasein Gottes läst sich nicht durch Offenbarung beantworten, dies wird gegen den Supernaturalisten von den drei übrigen Partheyen behauptet.

c) Die Frage über das Dasein Gottes läst sich nicht verneinend beantworten, dies wird gegen den dogmatischen Atheisten von den drei übrigen Partheyen behauptet.

d) Die bejahende Antwort auf die Frage vom Dasein Gottes läst sich durch keinen apodiktischen Beweis darthun, dies wird gegen den dogmatischen Deisten von den drei übrigen Partheyen behauptet.

Bei der sonst so durchgängigen Uneinigkeit waren also immer drei Partheyen gegen eine über dieselben Hauptsäze einig, welche Kant als Resultate seiner Untersuchungen des Erkenntnißvermögens aufgestellt hat, und welche in dem von ihm entwikeltem moralischen Erkenntnißgrunde ihre volle Bestätigung erhalten. Die philosophierende Vernunft hat also nicht weniger einhellig als der gemeine Menschenverstand durch Mehrheit der Stimmen entschieden, nur daß man sie vor der Critik der reinen Vernunft nicht verstanden hat.

Beleuchtung einiger Einwürfe gegen die von Kant entwikelte moralische Gewißheit des Daseins Gottes.

1) „Die Idee der Harmonie der Glükseligkeit soll objek-
„tivische Realität erhalten durch die Voraussezung des Da-
„seins Gottes, und dieses soll erst aus jener Idee abgelei-
„tet werden. Wer sieht nicht den Zirkel im Beweis?“ —

Der theoretische Vernunftgebrauch ist derjenige, durch welchen a priori, mithin nothwendig erkannt wird, daß Etwas da sey, der praktische hingegen, durch welchen erkannt wird, was Dasein soll. Wenn nun entweder, daß Etwas sey, oder geschehen sollte, ungezweifelt gewiß, aber doch nur bedingt ist, so kann eine gewisse Bedingung dazu entweder schlechthin nothwendig, oder sie darf nur als beliebig vorausgesezt werden. Im ersten Falle wird die Bedingung postuliert, im zweiten supponiert. Da es nun praktische Gesezе giebt, welche schlechthin nothwendig sind, so muß, wenn diese irgend ein Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, nothwendig voraussezen, dieses Dasein postuliert werden. Ohne Freiheit, Unsterblichkeit, und einen Gott anzunehmen, läst sich keine Verbindung zwischen Sittlichkeit und Glükseligkeit denken, und alle sittliche Ordnung und Zwekmäßigkeit geht verloren; folglich sind wir gedrungen, eine Freiheit, Unsterblichkeit, und einen Gott zu glauben, um uns jene Harmonie, und die Verbindlichkeit der praktischen Gesezе für uns möglich denken zu können.

2) „Wir

2) „Wir sollen glauben, daß ein Gott, eine Freiheit „und eine Unsterblichkeit sey. Dieser Glaube kann nichts „anders seyn als ein Dafürhalten; dies Dafürhalten mag „nun eine Ueberzeugung, oder eine bloße Ueberredung im „gewöhnlichen Sinn des Worts seyn, so ist es durchaus der „Vernunft nicht gemäß, wenn es auf keinen Grründen der „Wahrscheinlichkeit der Verbindung der Begriffe, die wir „uns verknüpft denken sollen, beruht. Denn entweder müs„sen diese Gründe von mir deutlich erkannt werden, so daß „aller Zweifel verschwindet: Oder ich muß mir diese Grün„de undeutlich, aber höchst lebhaft vorstellen können, so daß „die Gegengründe verdunkelt werden, und was zur Stärke „der Gründe fehlt, durch Lebhaftigkeit ersezt wird. Im „ersten Fall entsteht Ueberzeugung, im lezten Ueberredung. „Es kann vernünftig seyn, wo man handeln muß, der Ueber„redung Plaz zu geben. Denn es ist doch immer ein Er„kenntnißgrund da. Ich kann etwas hoffen, etwas fürch„ten. Sollte es mir auch nicht gelingen, mich zu überre„den, daß meine Handlung mir ein Gut gewähren, oder „mich vor einem Uebel sicher stellen wird, so thue ich doch „wohl, wenn ich, wofern die Unterlassung nur Nachtheil „und keinen Vortheil bringen kann, eben so handle, als wenn „ich des Erfolgs gewiß wäre. Doch kann man nicht sagen, „daß ich in diesem Fall glaube, sondern daß ich so handle, „als wenn ich glaubte.“

„Aber was für einen Glauben fordert denn Kant? — „Ein Dafürhalten im gemeinen Sinn des Worts, welches „bey der Unmöglichkeit, jene drei Säze durch Nachdenken „auszumachen, blos durch das Interesse, welches wir in

„ihrer Wahrheit nehmen, hervorgebracht wird. Ein sol„ches Dafürhalten würde aber auf gar keinen Erkenntniß„gründen beruhen, und wäre eine unmögliche Erscheinung. „Kant und seine scharfsinnigen Freunde unterscheiden mei„nes Bedünkens die Ueberredung, bei der doch noch immer „Erkenntnißgründe gegeben sind, nicht genung von dieser „schlechtweg unbegreiflichen Art des Glaubens. Wenn das „Noumenon für mich weder möglich noch unmöglich ist, so „kann mich die Glükseligkeit oder das Elend, welches es „mir verheißt oder droht, im geringsten nicht bestimmen, „etwas zu thun oder zu unterlassen. Denn es ist selbst nach „Kants Erläuterung ein Ens rationis, ein Nichts für „mich. Es kann mich also nicht einmal in die Gemüths„fassung des Zweifels sezen. Denn soll ich zweifeln, so „muß ich Erkenntnißgründe haben. Z. B. ob Luftgeister „oder Meergeister möglich sind, oder nicht, weiß ich nicht. „Sie sind für mich ein Kantisches Noumenon. Ich thue „aber auch nichts mit Hinsicht auf die Vortheile, oder den „Schaden, den sie mir zufügen möchten.“

Sobald in unserm praktischen Leben sich ein gewisser Zwek vorfindet, nach welchem wir nothwendig streben sollen, und er nur unter der Vorausseżung gewisser Säze erreicht werden kann, so bin ich verbunden, jene Säze um nothwendigen Zweks willen zu glauben. Giebt es daher irgend einen Zwek, dann sind die Mittel dazu nothwendig. Weiß ich a priori apodiktisch gewiß, daß diejenigen Mittel, welche ich angebe, die einzigen sind, dann ist mein Glaube ein nothwendiger Glaube: Wenn ich aber als Individuum nur

keine

keine andere Mittel kenne, wodurch der Zwek erreichbar wäre, ob sie gleich vorhanden seyn können, dann ist mein Glaube ein zufälliger, welcher stärker und schwächer seyn kann, und pragmatischer Glaube heist, so bald er zu gewissen Handlungen Mittel zu gebrauchen, bestimmt. Wenn hingegen das Fürwahrhalten blos theoretisch ist, wenn sich in Beziehung auf das Objekt, von welchem etwas für wahr gehalten wird, gar nichts weiter thun läst, so heist er doktrinaler Glaube, welcher außerordentliche Ueberredungskraft haben kann. Die Lehre vom Dasein Gottes gehört zu der leztern Art von Glauben, zum doktrinalen. Die Zwekmäßigkeit und Einheit der Zweke, die überall aus der Natur hervorspringt, und welche selbst Studium und Geschichte der Natur möglich macht, nöthigt mich einen Plan, nach welchem sie angelegt ist, und unermüdet forwirkt, ohne jemals von ihren Gesezen abzuweichen, oder des Zwekes zu verfehlen. Für zwekmäßige Anordnungen kenne ich aber keine andere Causalität als Verstand und Willen, und ich schließe nun analogisch auf ein höchst weises und gütiges Urwesen, welchem die Welt ihre Existenz und innere Harmonie verdankt. Auch ist die Anwendbarkeit und Tauglichkeit dieser Voraussezung für das Naturstudium höchst wichtig, und sie ist nicht nur von allem Widerspruche frei, sondern wird selbst durch physikalische Beobachtungen so unterstüzt und mit Belegen überhäuft, daß, wenn ich mein Fürwahrhalten blos ein Meinen nennen wollte, ich offenbar zu wenig gesagt hätte, ich muß vielmehr sagen, daß ich einen Gott glaube, und zwar so fest glaube, daß ich für die Gewißheit des Daseins Gottes alles verwetten möchte, wenn es möglich wäre,

zur Anschauung Gottes zu gelangen, und dadurch in den Standpunkt gestellt zu werden, apodiktisch über sein Dasein abzusprechen.

Im Grunde genommen ist der Ausdruk Glaube hier lediglich ein Ausdruk einer bescheidenen Mäßigung, welcher so viel aussagt, daß ohngeachtet ich für meine Person von dem Dasein Gottes eine so starke Ueberredung habe, daß wenig mehr bis zur Ueberzeugung fehlt, ich mich dennoch bescheide, von dem Objekt Etwas mit Zuverläßigkeit zu bestimmen, daß ich Verzicht darauf thue, spekulative Beweisgründe anführen zu können, aber doch zum Behuf der Einheit meines subjektiven Denkens diese Voraussezung schlechterdings nicht entbehren kan, daß ich, durch innere Motive gedrungen einen Gott erwarte, glaube, ohne deshalb behaupten zu wollen, daß und warum alle vernünftige Wesen derselben Voraussezung in gleichem Grade bedürfen. Ich wage sogar nicht einmal, meinen Glauben eine Hypothese zu nennen, weil ich mich dann in die Nothwendigkeit sezen würde, mehr von der Beschaffenheit Gottes zu bestimmen, sofern eine Hypothese in Absicht des Begrifs völlig bestimmt, und nur der objektiven Realität, d. h. dem Dasein nach angenommen und unbestimmt ist, denn dies würde mein Vermögen übersteigen.

So stark dieser doktrinale Glaube aber auch werden kann, so dient er doch blos zu einem Vernunftführer in der Untersuchung der Natur, ohne auf unsre Handlungen den geringsten bestimmenden Einfluß zu äußern, nicht zu gedenken, daß er oft durch die Spekulation sehr entkräftet wird, und wenn

es

es gleich nur eines Bliks auf die Natur bedarf, um seine ganze Stärke von neuem zu fühlen, so entsteht doch daraus ein gewißes unangenehmes Schwanken zwischen Glauben und Zweifeln, daß er uns jene stille durch nichts getrübte Gemüthsruhe, jene gelassene Zuversicht auf einen weisen und gütigen Weltregierer nicht ausdaurend zu gewähren vermag, um welche es uns doch so sehr zu thun ist. Und hier kommt uns nun der moralische Glaube zu Hülfe. Alles in der Natur wirkt nehmlich nach Gesezen. Nur vernünftige Wesen haben das Vermögen, nach der Vorstellung der Geseze, d. i. nach Prinzipien, Motiven zu handeln, d. h. sie haben einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesezen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als die praktische Vernunft. Die Vorstellung eines objektiven Princips, so fern es für einen Willen nöthigend ist, heist ein Vernunftgebot, und die Formel des Gebots, ein Imperativ. Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrukt, und sagen dadurch das Verhältniß eines objektiven Vernunftgesezes zu einem Willen aus, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach nicht nothwendig dadurch bestimmt wird; sie sagen, daß Etwas zu thun oder zu unterlassen gut seyn würde, aber sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum Etwas thut, weil ihm das Gute desselben vorgestellt wird. Praktisch gut ist, was objektiv, d. h. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als solches, gültig sind, den Willen bestimmt, Angenehm, was aus subjektiven Ursachen durch die Empfindung Einfluß auf den Willen hat. Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen, heist Neigung, und bezieht sich

jederzeit auf ein Bedürfniß. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens von den Prinzipien der Vernunft: Interesse. Jeder Mensch hat als vernünftiges Wesen ein natürliches Interesse, weil er einen zufällig bestimmbaren Willen hat. Das höchste Prinzip der praktischen Vernunft lautet: Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgeseze werden sollte. Aus dem Begrif eines jeden vernünftigen Wesens, welches sich durch alle Maximen (subjektive Prinzipien) seines Willens als allgemein Gesezgebend betrachten muß, um aus diesem Standpunkte sich selbst und seine Handlungen zu beurtheilen, entspringt die Idee eines Reichs der Zweke, zu dem jedes vernünftige Wesen als Gesezgeber und als Unterthan gehört, (mundus intelligibilis) und Moralität besteht in der Beziehung aller Handlungen auf die Gesezgebung, wodurch allein ein Reich der Zweke möglich ist. Nun ist Freiheit nichts anders als die Eigenschaft des Willens, sich selbst Geseze vorzuschreiben; folglich wird Freiheit in der praktischen Vernunft postuliert, und erhält dadurch objektive Realität, welche die spekulative Vernunft vergebens zu erweisen sich anstrengte.

Tugend, als die Würdigkeit glüklich zu seyn, ist die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen kann, also auch aller Bewerbung um Glükseligkeit, oder — das höchste Gut. Allein darum ist sie noch nicht das ganze, vollendete Gut als Objekt des Begehrungsvermögens vernünftiger Wesen, um dieses zu werden, wird Harmonie zwischen Tugend und Glükseligkeit

erfordert,

erfordert, denn der Glükseligkeit bedürftig, sie wünschen, ihrer endlich würdig, und dennoch nicht theilhaftig seyn, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens nicht zusammen bestehen. Sittlichkeit und Glükseligkeit in proportionirter Vereinigung machen also das vollendete Gut für ein endliches vernünftiges Wesen aus, und eine durchgängige Proportion dieser Art würde das höchste Gut einer möglichen Welt ausmachen. Wäre aber eine solche nothwendige Harmonie zwischen Tugend und Glükseligkeit, in der Welt unmöglich, dann müste auch das moralische Gesez wodurch das höchste Gut zum nothwendigen Objekt des Wollens eines vernünftigen endlichen Wesens gemacht wird, falsch seyn, weil ihm ein unmöglicher Zwek untergelegt wäre. Nun bringt Sittlichkeit freilich in der Sinnenwelt keine proportionierte Glükseligkeit zu Stande, folglich läst sich auch der nothwendige Zusammenhang zwischen Tugend und Glükseligkeit in der Sinnenwelt nicht darthun. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Noumenon in einer intelligiblen Welt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesezе einen rein intellektuellen Bestimmungsgrund meiner Causalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung als Etwas an sich, entweder unmittelbar, oder mittelbar (vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur) einen nothwendigen Zusammenhang als Ursache, mit der Glükseligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welcher Zusammenhang jedoch in einer Natur, die blos Phänomena enthält, nur zufällig statt finden, und zum höchsten Gute nicht zulangen kann.

Soll nun das höchste Gut, und die Bewirkung desselben, in welcher, als dem nothwendigen Objekt eines bestimmbaren Willens, durchgängige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesez oberste Bedingung ist, möglich seyn, so gehört dazu 1) Heiligkeit, d. h. durchgängige Uebereinstimmung der Maximen, Gesinnungen mit dem Sittengeseze; eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges endliches Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. — Sofern sie jedoch als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche fortschreitendem Progreß zu jener vollkommenen Angemessenheit statt haben. Dieser nach nothwendigen Prinzipien der reinen praktischen Vernunft angenommene, und nothwendig anzunehmende Progreß läst sich nur unter der Voraussezung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz, Identität, Persönlichkeit eines und desselben vernünftigen Subjekts möglich denken, d. h. das höchste Gut ist nur unter der Annahme der Unsterblichkeit der Seele möglich.

2) Uebereinstimmung der Natur zum wesentlichen Bestimmungsgrunde des Wollens vernünftiger Wesen, d. h. Einrichtung der gesammten Natur nach moralischen Zweken. — Das Bewustsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, welche ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, oder der Zustand eines solchen Wesens, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch geht, heist Glükseligkeit. Nun gebeut das Sittengesez durch Motive, die von der Natur und ihrer Causalität

lität ganz unabhängig sind, also ist in dem moralischen Gesez, weil doch das handelnde vernünftige Wesen nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur ist, gar kein Grund zu einem nothwendigen Zusammenhange zwischen Sittlichkeit und proportionierter Glükseligkeit eines endlichen, sinnlichen, also zur Welt gehörigen, und von derselben abhängigen Wesens, vorhanden, weil dieses Wesen nicht das Vermögen hat, die Natur, sofern sie mit seiner Glükseligkeit zusammenhängt, zu bestimmen, und mit seinen praktischen Grundsäzen einstimmend zu machen. Demohngeachtet wird in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft, d. h. in der nothwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute, ein solcher proportionierter Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glükseligkeit postuliert: wir sollen das höchste Gut befördern. Folglich wird nicht nur die Möglichkeit desselben vorausgesezt, sondern auch das Dasein einer von der Natur verschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche die Bedingung dieser Möglichkeit des höchsten Guts enthält postuliert. Da nun aber diese höchste Ursache den Grund der Uebereinstimmung der Natur nicht blos mit einem Gesez des Willens vernünftiger Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesezes, sofern vernünftige Wesen es sich zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens sezen, folglich nicht blos mit dem Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit als dem Bewegungsgrunde derselben enthalten soll, so ist das höchste Gut in der Welt nur unter der Voraussezung einer höchsten Weltursache möglich, sofern diese eine der moralischen Gesinnung gemässe Causalität hat. Ein Wesen aber, welches nach Vorstellungen von Gesezen handelt, ist

selbst ein vernünftiges Wesen, eine Intelligenz, und die Causalität desselben nach dieser Vorstellung der Geseze, sein Wille. — Ein Wesen aber, welches durch Verstand und Willen die Ursache der Welt ist, heist Gott.

Die Freiheit und Unsterblichkeit, und das Dasein Gottes sind also theoretische, spekulativ unerweisliche, aber mit dem reinen praktischen Vernunftgeseze nothwendig verbundene Säze — Postulate der reinen praktischen Vernunft, und das gewisse Fürwahrhalten derselben ist eine subjektiv nothwendige Bedingung der Befolgung des objektiv praktisch nothwendigen Gesezes, und verdient, reiner praktischer Vernunftglaube genannt zu werden. Dem allen ohngeachtet bleiben die Seele an sich selbst, und Freiheit und Gottheit, als nichtsinnliche, in keiner Anschauung gegebene Dinge, für uns unbekannt = x und selbst ihrer Möglichkeit nach unbegreiflich, denn die praktische Nothwendigkeit, gewissen Ideen der Vernunft Realität zuzuschreiben ist noch keine Erkenntniß von ihren Objekten selbst.

Diese Entwikelung des moralischen Glaubens, die wir hier ohne weitern detaillierten Beweis nur skizziert verzeichnen konnten, wird hoffentlich hinreichen, um die Gültigkeit des obigen Einwurfs zu prüfen, dessen Unstatthaftigkeit nun deutlich genug ist, und uns einer genauern Prüfung überhebt.

* * *

Anhang zur transcendentalen Dialektik.

1) Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernuft.

Das

Das Ziel, worauf alle Bemühungen der spekulativen Vernunft abzweken, ist, systematische Einheit der Erkenntniß zu bewerkstelligen. Die Vernunft ist also ein Vermögen, das Besondere aus dem Allgemeinen herzuleiten. Ist nun das Allgemeine an sich gewiß und gegeben, so bedarf es nur der Urtheilskraft, um das Besondere darunter zu subsumieren, und dadurch zu bestimmen, und dies heist der apodiktische Gebrauch der Vernunft. Wird hingegen das Allgemeine nur problematisch angenommen, ist es mithin eine blosse Idee, obgleich das Besondere gewiß und gegeben ist, und ist die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge noch ein Problem; so werden mehrere besondere Fälle, die alle gewiß und gegeben sind, an der Regel versucht, ob sie daraus fliessen, und wenn es das Ansehen hat, daß alle anzugebende Fälle der Regel anpassen, so wird auf die Allgemeinheit der Regel, und von dieser auf alle Fälle, die auch an sich nicht gegeben sind, geschlossen, und dies ist der hypothetische Gebrauch der Vernunft.

Dieser hypothetische Vernunftgebrauch geht auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse, und sofern ihm Ideen, als problematische Begriffe zum Grunde liegen, so ist er nicht constitutiv, d. h. es folgt aus ihm noch nicht die Wahrheit der als Hypothese angenommenen Regel, denn wo lassen sich alle mögliche Folgen wissen, sondern nur regulativ, um die Regel der Allgemeinheit so viel als möglich zu nähern, und mögliche Einheit in die besondern Erkenntnisse zu bringen. — Alle Grundsäze der spekulativen Vernunft sind daher nur subjektive Maximen, die aus einem Vernunft-

interesse

intereſſe entſpringen, und verſchiedene Methoden beſtimmen, die einzeln genommen ſich gegenſeitig aufzuheben ſcheinen, deren durchgängige Befolgung jedoch unſere Verſtandeserkenntniſſe der Vernunftidee am meiſten nähert, und den Wiederſprüchen ausbeugt, welcher aus der einſeitigen Befolgung einer oder der andern Regel entſtehen.

Dieſe Maximen oder logiſche Prinzipien der Vernunfteinheit der Regeln ſind:

1) Das Prinzip der Gleichartigkeit, lex homogeneitatis, (entia præter neceſſitatem non multiplicanda.) Dadurch wird geſagt: daß man alles Mannigfaltige der Dinge, der Eigenſchaften, Kräfte, u. ſ. w. unter höhere Gattungen zu bringen ſuchen ſolle. Der Zwek dieſes Grundſazes iſt Einheit. Nach demſelben werden Individua den Arten, die Arten den Geſchlechtern, dieſe den Ordnungen u. ſ. w. untergeordnet, verſchiedene Kräfte in einem Subjekt werden auf eine Grundkraft zurükgeführt, beſondre Naturgeſeze unter Allgemeine ſubſumiert, u. ſ. w. — Spekulative Naturforſcher ſehen beſonders gern auf dieſes Prinzip, z. B. Ritter Linneus.

2) Das Prinzip der Mannigfaltigkeit, lex ſpecificationis. (entium varietates non temere minuendæ) Dieſer Grundſaz ſteht dem vorigen entgegen, und gebeut, zu jeder Gattung Arten und Unterarten zu ſuchen. Der Zwek deſſelben iſt, Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der Dinge ohngeachtet ihrer Uebereinſtimmung unter derſelben Gattung. Ein Grundſaz des Scharfſinns, oder Unterſcheidungsvermögens, wodurch der leichtſinnige Wiz, des erſten

Prin-

Prinzips überall Aehnlichkeiten zu finden, eingeschränkt wird. Ihm folgen besonders empirische Köpfe, z. B. Graf Büffon.

3) Das Prinzip der durchgängigen Verwandschaft, lex affinitatis, s. continui specierum, formarum logicarum. (non datur vacuum formarum, datur continuum formarum.) Der Zwek desselben ist systematische Einheit und Vollständigkeit aller Erkenntnisse, indem man von der Gattung anhebt, zu dem darunter erhaltenem Mannigfaltigem herabsteigt, und so dem System Vollständigkeit verschaft, so wie es durch das erste Prinzip nach welchem man zur Gattung aufstieg, Einfalt erhielt. Die Vernunft fordert, zwischen jeder Art und Unterart noch Zwischen und Spielarten zu suchen, und keine Art als die unterste an sich selbst zu betrachten. Eigentlich entspringt dieses Prinzip aus der Vereinigung der beiden ersten, nachdem man sowohl im Aufsteigen zur höheren Gattung, als im Herabsteigen zu niedern Arten den systematischen Zusammenhang in der Idee vollendet hat, denn sofern alsdann alle Mannigfaltigkeiten durch alle Grade der erweiterten Bestimmung von einer einzigen obersten Gattung abstammen, so sind sämmtlich unter einander verwandt.

Diese Prinzipien, ohne welche gar kein Gebrauch der Vernunft und des Verstandes statt fände, drüken gewisse Regeln für den Verstand aus, was er suchen, und wie er sich dadurch im Erfahrungsgebrauche der Idee der Vernunft so viel möglich nähern soll. Das erste Gesez empfiehlt Gleichartigkeit, und verhütet die Ausschweifung in Annehmung mehrerer ursprünglicher Gattungen; das zweite schränkt

das

das erste Gesez ein, und fordert Unterscheidung der Unterarten, bevor man die Individua unter den allgemeinen Begrif ordnet. Das dritte Gesez vereinigt beide, sofern es bei der höchsten Mannigfaltigkeit dennoch Einfalt, Gleichartigkeit durch einen gewissen stufenartigen Uebergang von einer Art zur andern, einem Geschlecht zum folgenden fordert, woraus eine Art von Verwandschaft entspringt, sofern alle Aeste mit ihren Zweigen sich endlich in einem einzigen Stamme vereinigen. Diese Continuität der Formen ist jedoch eine bloße Idee, der ein congruierender Gegenstand in der wirklichen Erfahrung nicht aufgewiesen werden kann, denn die Arten sind in der Natur wirklich abgeschieden, und abgetheilt und machen quanta discreta aus, sollte nun der stufenartige Fortgang in der Verwandschaft derselben continuierlich seyn, so müste sie auch eine Unendlichkeit der Zwischenglieder, die zwischen zwei Orten liegen sollten, enthalten, welches doch nicht möglich ist. Und überdies läst sich auch darum von diesem Gesez kein bestimmter empirischer Gebrauch machen, weil gar kein Merkmahl der Verwandschaft dadurch gegeben wird, nach welchem und wie weit wir die Gradfolge ihrer Verschiedenheit suchen sollen, es wird vielmehr nur ganz allgemein und unbestimmt geboten, daß wir sie suchen sollen.

Die Anwendung dieser Prinzipien auf mögliche Erfahrung sezt eben so viel transcendentale Grundsäze voraus, welche bloße Ideen zur Befolgung des empirischen Vernunftgebrauch enthalten, denen dieser annähernd folgt, ohne sie je zu erreichen, als synthetische Säze a priori aber haben sie objektive obgleich unbestimmte Gültigkeit und dienen zur

Regel

Regel möglicher Erfahrung, so daß sie auch in der Bearbeitung derselben mit gutem Erfolge gebraucht werden, ob sich gleich von ihnen, so wie von allen Ideen keine transcendentale Deduktion liefern läßt.

1) Transcendentaler Grundsaz der Natureinheit: in dem Mannigfaltigen der Erscheinung muß nothwendig Gleichartigkeit seyn.

2) Transcendentaler Grundsaz der Naturmannigfaltigkeit: in allen gleichartigen Erscheinungen muß ein Mannigfaltiges seyn.

3) Transcendentaler Grundsaz der Naturverwandschaft. Zwischen allen Erscheinungen ist Continuität.

Sofern diese Grundsäze Allgemeinheit und Nothwendigkeit aussagen, und auch da angewandt werden, wo sich ihre Wahrheit nicht durch Beobachtung bestättigt darthun läßt, so können sie nicht aus zufälligen Wahrnehmungen der Natur abgezogen seyn. Sofern sie aber nicht von der Beschaffenheit der Objekte, worauf sie angewandt werden, sondern von einem der Vernunft natürlichen Interesse hergenommen sind, so sind sie bloße Vernunftmaximen, die nicht constitutiv, sondern regulativ gelten. Betrachtet man lediglich regulative Grundsäze als constitutiv, so können sie als objektive Prinzipien sich widerstreiten und aufheben, sieht man sie aber als Maximen an, dann fällt aller Widerstreit weg, und sie verrathen alsdann ein verschiedenes getheiltes Interesse der Vernunft, welche verschiedene sich widersprechende Methoden vorschreibt, um ihr Bedürfniß zu befriedigen. —

Beur-

Beurtheilt man nun nach dem bisherigen die Leibniz-Bonnetische continuierliche Stufenleiter der Geschöpfe, so sieht man leicht, daß sie aus der Befolgung des auf dem Vernunftinteresse beruhenden Grundsazes der Affinität entsprang. Troz aller dichterischen Schönheiten derselben hat sie aber nicht eigentliche objektive Realität, weil der Grundsaz, von dem Leibniz und Bonnet ausgiengen nur regulative, und nicht constitutive Gültigkeit hat.

2) Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft.

Ohngeachtet kurz zuvor bemerkt worden ist, daß die Vernunftideen keine solche Deduktion wie die Categorien vertragen, weil diesen wirkliche Objekte in der Erfahrung gegeben sind, nirgends aber ein in der Idee durchaus angemessener congruenter Gegenstand in derselben angetroffen werden kann, weil die Idee eine Vollständigkeit und Totalität mit sich führt, die alle Erfahrung übersteigt, so muß doch, sollen sie nicht völlig leere Gedankendinge seyn, doch irgend eine Deduktion wenn auch nicht als constitutiver Prinzipien zur Erweiterung unserer Erkenntniß über und jenseits der Erfahrung, doch als regulativer Prinzipien für die systematische Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntniß überhaupt möglich seyn. Kann man nehmlich zeigen, daß, obgleich die drei transcendentalen Vernunftideen nicht direkt auf einen Gegenstand schlechthin gehen, um ihn zu bestimmen, doch nur unter der Vorausseżung eines solchen idealischen Gegenstandes, durch die Regeln des empirischen Verstandesgebrauchs systematische Einheit und Bündigkeit unsrer Verstandes-

standeserkenntnisse erreicht werden kann, dann wird es zu einer nothwendigen Vernunftmaxime, alle unsre Erkenntnisse mit Rükſicht auf die Ideen zu ordnen, und in unserm Verstandesgebrauch darnach zu verfahren, und die Deduktion der Ideen, als regulativer Prinzipien wäre wirklich geliefert. —

Da uns die Ideen von der Natur unsrer Vernunft selbst aufgegeben sind, so können sie an sich selbst nicht dialektisch seyn, nur in dem Mißbrauche derselben muß der Grund des Blendwerks liegen, wodurch die Vernunft in einen Streit mit sich selbst gezogen wird. Es hindert uns daher auch gar nichts, diese Ideen als objektiv und hypostatisch anzunehmen, (ausser allein die cosmologische). Dennoch aber reicht die Abwesenheit eines positiven Hindernisses noch nicht zu, um uns zu berechtigen, einem Etwas objektive Gültigkeit beizulegen, und sie dürfen nur als Analoga von wirklichen Dingen, aber nicht als solche selbst gelten. Wenn wir uns daher ein der Idee correspondierendes Ding denken, so heist das gar nicht, daß wir dadurch unsere Erkenntniß der Dinge vermittelst transcendenter Begriffe erweiteren, denn das gesezte Ding ist nur angenommen, zum Grunde gelegt worden, um die systematische Einheit zu bezeichnen, welche unserm empirischen Verstandesgebrauch zu einem Ziel dienen soll, um sich demselben so viel möglich zu nähern, ohne weiter zu entscheiden, was eigentlich der Grund, die Ursache dieser Einheit sey. Nicht die Einsicht, sondern das Interesse der Vernunft nöthigt sie gewisse Standpunkte über der Sphäre der Erfahrung sich zu dichten, um die dahin gehörige empirische Gegenstände, als ein Ganzes überschauen zu können.

In der Transcendentalphilosophie giebt es eine sehr feine Distinktion bei einer und eben derselben Voraussezung, die für den gegenwärtigen Fall anwendbar und nicht zu übersehen ist. Man kann nehmlich Gründe haben, etwas relativ anzunehmen (Suppositio relativa) ohne doch befugt zu seyn, es schlechthin vorauszusezen (Suppositio absoluta), da nun dem empirischen Verstandesgebrauch gewisse Ideen zum Grunde liegen, welche zwar in der Erfahrung nirgends adäquat gefunden werden können, aber doch, zum Behuf unsers Verstandesgebrauchs ganz unentbehrlich und nothwendig sind, indem alle systematische Einheit in unsern Erkenntnissen, alle Ordnung und Bündigkeit woran der Vernunft aus einen ihr angebohrnen Interesse so unendlich gelegen ist, oder, um bestimmter zu reden alle comparativ systematische Einheit, d. h. Annäherung zur Vernunftidee, verloren gehen würde, so sind wir nicht blos befugt, sondern sogar genöthigt, diese Ideen zu realisieren, d. h. ihnen ein unbekanntes Etwas, als Substrat jener systematischen Einheit unterzulegen. Die Vernunft kanu sich daher systematische Einheit nicht anders denken, als daß sie ihrer Idee zugleich ein Objekt unterschiebt, welches sie jedoch als in keiner möglichen Erfahrung vorstellbar denkt. Ein solches Vernunftwesen ist nichts mehr als die Idee selbst, und wird nicht schlechthin angenommen, sondern nur problematisch supponiert, um die Verknüpfung der Dinge in der Sinnenwelt darauf beziehen zu können, und so zu betrachten, als wenn sie in diesem Vernunftwesen ihren Grund hätten, weil sich auf keinem andern Wege ihr Bedürfniß befriedigen läst. — Man könnte daher mit den Schematen der Categorien diese idealischen

idealischen Wesen vergleichen, sofern diese Gedankenwesen gleichsam die Schemate der Ideen sind.

Auf diese Art enthält die Vernunft, welche uns so glänzende Aussichten für die Erweiterung unsrer Erkenntniß über die mögliche Erfahrung eröfnete, lediglich regulative Prinzipien, welche eine systematische Einheit gebieten, die für den empirischen Verstandesgebrauch unerreichbar ist, hält man sie aber für constitutiv, dann wird die Vernunft in unauflösliche Widersprüche verwikelt, in einen ewigen Prozeß gezogen, in welchem sie Kläger, Beklagter und Richter zugleich ist, von welchem daher niemals ein Ende sich absehen läst.

Zweiter Haupttheil der Vernunftcritik.

II. Transcendentale Methodenlehre.

Nachdem wir in der transcendentalen Elementarlehre unser gesammtes Erkenntnißvermögen ausgemessen, und die Materialien zu einem metaphysischen Gebäude aufgesucht und geprüft haben, so bleibt uns nichts mehr übrig, als den Plan zu bestimmen, wie diese Materialien zu einem Ganzen vereinbar sind.

Die transcendentale Methodenlehre ist eine praktische Logik für die Metaphysik, welche die formalen Bestimmungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft angiebt. Sie enthält eine Disciplin, einen Canon, eine Architektonik und eine Geschichte der reinen Vernunft.

I. Die Disciplin der reinen Vernunft.

Derjenige Zwang, wodurch der Hang der Vernunft, von gewissen Regeln abzuweichen, eingeschränkt und endlich vertilgt wird, heist Zucht oder Disciplin der reinen Vernunft. Sie ist also eine negative Belehrung, welche die Vernunft aus sich selbst schöpft, und muß nicht für synonymisch mit Cultur gehalten werden, welche immer eine gewisse Fertigkeit beabsichtigt, ohne eine andere, schon wirklich vorhandene darum aufzuheben. Sie betrift sowohl den dogmatischen als den polenischen Vernunftgebrauch, desgleichen die Hypothesen und Beweise der reinen Vernunft.

a. Die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche.

Verführt durch das anlokende Beyspiel der Mathematik, welche ohne Beihülfe der Erfahrung ihre Erkenntnisse erweitert, hoft die Vernunft in dem Felde der Metaphysik ein gleiches Glük, wenn sie die mathematische Methode sich anzupassen sucht. Leider aber ist diese Hofnung ganz vergeblich, denn die verschiedene Form der philosophischen und mathematischen Erkenntniß erfordert auch für jede eine ganz eigne Methode, die sich nicht willkührlich verwechseln lassen. Die philosophische Erkenntniß leitet alle Erkenntniß (discursiv) aus Begriffen her, die mathematische construiert dagegen Begriffe, d. h. sie stellt Begriffe in reinen correspondierenden Anschauungen a priori, folglich als einzelne Objekte dar. Mithin beruht der Unterschied beider Erkenntnißarten nicht auf der Materie der Begriffe, sondern auf der Form,

wie

wie die Vernunft Begriffe behandelt, und es springt nun klar in die Augen, wie unrechtmäßig und unbefugt eine Verwechselung dieser Formen sey. Zur Construktion eines Begrifs bedarf es einer nicht-sinnlichen Anschauung; die mathematische Erkenntniß ist daher von einer Seite intuitiv, auf der andern Seite führt sie strenge Nothwendigkeit und Allgemeinheit mit sich; diese Vollkommenheit fehlt der philosophischen Erkenntniß, sie ist nicht intuitiv sondern blos discursiv, und die Evidenz, welche sie begleitet kann nie den Grad der Stärke erreichen, welcher der mathematischen Erkenntniß beiwohnt.

Ausser Raum und Zeit, als den beiden Formen der Erscheinungen, giebt es keine anderweitige reine Anschauungen a priori. Nun enthält ein Begrif a priori entweder schon eine reine Anschauung in sich, und dann kann er construiert werden, oder nur die Synthesis solcher möglichen Anschauungen, die a priori nicht gegeben sind, blosse Begriffe von der Materie der Erscheinungen, von dem, was in Raum und Zeit enthalten ist, und dann kann man zwar durch ihn synthetisch und a priori urtheilen, aber nur discursiv nach Begriffen, und niemals intuitiv durch Construktion des Begrifs. —

Raum und Zeit als reine Anschauungen a priori sind Quanta, und daher läst sich ein Begrif von ihnen (entweder mit der Qualität derselben zugleich — ihrer Gestalt, oder auch ihre blosse Quantität, als Synthesis eines homogenen Mannigfaltigen) a priori anschaulich darstellen, d. h. construieren. Hierinn liegt vermuthlich die Ursache, warum

man ehemals Philosophie und Mathematik dadurch zu unterscheiden wähnte, daß man sagte, die leztere habe die Quantität, und erstere die Qualität zu ihrem Objekt. Gegen diese Distinktion ist nichts weiter einzuwenden, als daß sie gleichsam nur die Oberfläche berührt, nicht tief genug eindringt, und statt auf den Grund hinabzusteigen, mit bloßen Folgen sich begnügt, d. h. die Wirkung für die Ursache selbst hält. Denn in der Form beider Erkenntnißarten liegt der Grund, warum die Mathematik lediglich Quanta zu ihrem Vorwurf hat, ihre Form hat das Charakteristische, daß sie Begriffe in einer nicht empirischen, reinen Anschauung a priori als einzelne Objekte darlegt, dazu schikt sich aber nur der Begrif von Größen; Qualitäten hingegen können niemals in einer Anschauung a priori gegeben werden, sie lassen sich nur in einer empirischen Anschauung darstellen, und eine Vernunfterkenntniß derselben ist nur durch Begriffe möglich. Diese nothwendige Formen unsrer beiden Erkenntnißarten lassen sich nicht verwechseln. Man gebe einem Philosophen den bekannten Pythagorischen Lehrsaz, magister matheseos genannt: hypothenusa potest latera, und lasse ihm einen Versuch machen, denselben aus Begriffen zu beweisen, er mag noch so lange die Begriffe der geraden Linie, des rechten Winkels, des rechtwinklichten Triangels, des Quadrats u. s. w. analysieren, und er wird ewig aus diesen Begriffen nicht heraus sich winden, noch Etwas, das noch nicht darinn lag, herausbringen; auf der andern Seite muß der Mathematiker sich seinerseits bescheiden, Qualitäten in einer reinen Anschauung a priori darzulegen; es ist ihm ein leichtes die Gestalt der Pyramide, ohne empirische Beihülfe,

dem

dem bloſſen Begriffe der Pyramide nach, in der Anſchauung zu verzeichnen; aber die Materie der Pyramide, d. h. dasjenige an ihr, was der Empfindung, Wahrnehmung correſpondiert, a priori zu beſtimmen, und anſchaulich zu machen, iſt, über ſein Vermögen, dieſe läſt ſich nur aus der Erfahrung mithin a poſteriori, beſtimmen. Wollte man gegen dies Alles einwenden, daß doch die Philoſophie ſich auch mit Größen, (z. B. Unendlichkeit, Totalität, Allheit, Vielheit, Einheit,) und die Mathematik mit Qualitäten (z. B. verſchiedene Linien, Flächen, Räume, Continuität der Ausdehnung, als einer Qualität derſelben, — daß eine gerade Linie der kürzeſte Weg zwiſchen zwei Punkten ſey — Aehnlichkeit der Flächen, Raume, u. ſ. w.) bemenge, ſo iſt dies freilich wahr; allein der Mathematiker und Philoſoph bleiben dennoch der Methode Objekte zu behandeln, getreu. Jener ſtellt den Begrif ſogleich in der Anſchauung als ein einzelnes Objekt dar, dieſer prüft und entwikelt ihn nach allgemeinen Begriffen, welche zwar Einheit der empiriſchen Erkenntniß möglich machen, wodurch aber noch gar eine reine Anſchauung a priori gegeben wird.

Noch deutlicher wird der Unterſchied zwiſchen mathematiſcher und philoſophiſcher Erkenntniß, wenn man folgendes bedenkt: der Grund der Evidenz und apodiktiſchen Gewißheit, welche alle mathematiſche Säze begleitet, liegt beſonders in drei Stüken, in den mathematiſchen Definitionen, Axiomen und Demonſtrationen.

1) Definieren heiſt den Begrif eines Dinges nach allen ſeinen innern Merkmalen, ſo precis und deutlich darſtellen,

daß alle Erklärung, und aller Beweis entbehrlich gemacht wird. Mathematische Definitionen werden folglich synthetisch zu Stande gebracht, und erzeugen den Begrif selbst. Eben darum sind sie unfehlbar, denn Begrif und Definition entstehen zugleich, und ersterer kann nicht mehr enthalten, als was die leztere aussagt, obgleich freilich verschiedentlich in der Form, oder der Einkleidung der Definition gesündigt werden kann.

2) Axiomen aufstellen heist, synthetische Säze a priori welche unmittelbare Evidenz bei sich führen, festsezen. Sofern nun die Mathematik vermittelst der Construktion der Begriffe, die Prädikate eines Gegenstandes unmittelbar durch die reine Anschauung a priori geben kann, so kommen ihr auch Axiome zu, welche keine weitere Deduktion vertragen, sondern eben dadurch, daß sie in der reinen Anschauung dargelegt werden können, unmittelbare Gewißheit erhalten.

3) Demonstrieren heist evident und apodiktisch beweisen. Ohne Anschauung ist aber apodiktische Gewißheit nicht möglich. Also enthält die Mathematik allein ausschließungsweise Demonstrationen, weil ihre Beweise vor allen andern das Eigenthümliche haben, daß sie in einer den Begriffen entsprechenden Anschauung a priori geliefert werden.

Halten wir nun die Methode der philosophischen Erkenntnißart dagegen, so stoßen wir auf folgende Resultate:

1) Empirische Begriffe lassen sich weder ausführlich, noch mit der strengsten Präcision bestimmen, denn die Erfahrung durch welche sie uns gegeben werden, ist kein sichrer

Bürge,

Bürge, daß wir alle Merkmale des Begrifs erschöpft haben, und ihn also vollständig bestimmen und definieren könnten. Neue Erfahrungen belehren uns oft, daß wir den empirischen Begrif eines Dinges bald zu ungemessen erweiterten, bald in zu enge Schranken begränzten, daß wir ihm zu viel oder zu wenig Merkmale beilegten. Sie können daher lediglich explizirt, bezeichnet werden. — Begriffe, sofern ich sie in einer willkührlichen Verknüpfung denke, z. E. von einem Kunstwerk, geben freilich einen Begrif von Etwas, welcher sich definieren läst, allein dadurch wird noch kein wirklicher Gegenstand definiert, denn durch den willkührlichen Begrif ist noch nicht die Möglichkeit des projektierten Phanomena gegeben, weil dazu die Angemessenheit mit gewissen empirischen Bedingungen erfordert wird. Also müssen die Erklärungen solcher willkührlichen Begriffe nicht Definitionen (eines wirklichen Gegenstandes) sondern Deklarationen (eines Projekts) genannt werden. Empirische und willkührliche Begriffe, als solche, enthalten daher nur analytische Urtheile, und geben höchstens synthetische Urtheile a posteriori, denen es an Allgemeinheit und Nothwendigkeit gebricht, wozu aber noch besondere Wahrnehmungen erfordert werden. Daß sie eben darum auch weder zu Axiomen brauchbar, noch einer Demonstration fähig sind, fließt von selbst daraus.

2) Eben so wenig kann ein reiner, a priori gegebener Begrif definiert werden. Denn der blosse reine Begrif z. E. Substanz, Ursache, u. s. w. kann noch viele dunkle Vorstellungen enthalten, die wir bey der Aufzählung seiner innern

Merkmale übersehen, wenn wir uns gleich in vorkommenden Fällen in ihrer Anwendung nicht vergreifen. Die Ausführlichkeit, diese Hauptbedingung der Definition bleibt immer zweifelhaft, und läst sich nur hoffentlich, vermuthlich, aber niemals apodiktisch erweisen. Eine Erklärung von ihnen muß daher auf den Titel der Definition Verzicht thun, und sich mit dem bescheidnern einer blossen Exposition begnügen. Da nun auch reine Begriffe als solche noch keine synthetische Urtheile unmittelbar geben, sondern allezeit der Erfahrung bedürfen, worauf sie bezogen werden, so entstehen zwar durch sie Erfahrungsurtheile, die niemals an und für sich gewiß sind, sondern jederzeit eine Deduktion nothwendig machen, und Erfahrungsgrundsäze, welche zwar apodiktische Gewißheit, aber nicht unmittelbar, sondern lediglich unter der Voraussezung von Etwas als einem Gegenstande möglicher Erfahrung, enthalten, aber keine Axiome, welche direkt synthetisch und anschaulich seyn müsten, und eben so wenig vertragen sie eine Demonstration, sondern eines blossen acroamatischen, discursiven Beweises durch Begriffe, der niemals die Evidenz eines mathematischen in der Anschauung gegebenen Beweises erreichen kann.

3) Was die Ideen der Vernunft endlich betrift, so sind diese gar keiner synthetischen Urtheile, welche objektive Realität hätten, folglich auch keiner Definition, und Demonstration fähig, noch zu irgend einem Axiom anwendbar.

Es läst sich demnach die dogmatische, mathematische Methode auf keine Weise der philosophischen Erkenntniß anpassen, denn durch die Verstandesbegriffe entstehen zwar

Grundsäze, aber nicht direkt aus Begriffen, sondern nur unmittelbar durch Beziehung auf Etwas Zufälliges, auf mögliche Erfahrung, folglich keine Dogmata, oder direkt synthetische Säze aus Begriffen.

b) Von der Disciplin der reinen Vernunft in Absicht ihres polemischen Gebrauchs.

Dieser besteht darinn, daß die Vernunft ihre Säze, sie mögen übrigens wahr und gegründet seyn, oder nicht, gegen alle dogmatische Verneinungen vertheidigt. — Eigentlich giebt es für die reine Vernunft gar keine Antithetik, denn der Widerspruch in Absicht der cosmologischen Idee war nur scheinbar, und entstand aus einer Verwechselung der Erscheinungen mit Dingen an sich, und in Absicht der psychologischen und theologischen Idee; wo es der Verstand ganz allein mit Dingen an sich zu thun hat, ist weder eine Verwechselung mit Erscheinungen, noch ein daraus entstehender vermeinter Widerstreit möglich. Wenn aber auch schon alle Beweise der spekulativen Vernunft für die Unsterblichkeit der Seele, und die Existenz Gottes auf dialektischen Schein hinauslaufen, so kann doch niemals das Gegentheil dogmatisch, oder auch nur mit einigen Schein dargethan werden, denn wer vermag, über die Gränzen der möglichen Erfahrung sich zu erheben, und über Dinge an sich synthetisch zu urtheilen? Sofern aber die Säze: es ist ein höchstes Wesen; unsre Seele ist einfach, und unsterblich, mit dem spekulativen Interesse der Vernunft im empirischen Gebrauche so genau zusammenhängen, und von der praktischen Vernunft so gar

postuliert

postuliert werden, so reicht gegen alle Angriffe jeder Art unser non liquet zu, um den Gegner in Verwirrung zu sezen, der, weil er, so wie wir, die Gränzen der menschlichen Erkenntniß anzuerkennen gezwungen ist, überall keine Brüke findet, um in das Reich der Dinge an sich überzugehen, und von da aus mit hyperphysischen Waffen, unsern auf subjektiven nothwendigen Maximen beruhenden Glauben anzugreifen.

Es giebt daher gar keine eigentliche Polemik für die reine Vernunft, denn sobald beide Theile dogmatisch streiten wollen, so schwinden ihre Waffen und der Boden, auf welchem sie stehen. Jenseits dem Felde möglicher Erfahrung, dem vaterländischen Boden unsrer Vernunft giebt es überall nichts haltbares und erkennbares für sie, und ein Gefecht außerhalb der Erfahrungssphäre ermüdet die Kämpfer und belustigt die Zuschauer, und es wird überall nichts dadurch ausgemittelt.

Eben so wenig giebt es aber auch einen skeptischen Gebrauch der Vernunft bei ihren Streitigkeiten, welcher etwa der Grundsaz der Neutralität heissen dürfte. Denn alle Fragen, welche die Vernunft sich aufgiebt, und alle Ideen derselben liegen nicht in der Erfahrung, sondern entspringen lediglich aus ihr selbst, und müssen darum auch beantwortlich und ihrer Gültigkeit nach begreiflich seyn. Die Vernunft darf sich daher nicht begnügen, ihre Unwissenheit zu fühlen, sondern es ist ihr nach einem eignen Interesse natürlich, entweder nach dogmatischer Einsicht zu streben, oder wenn dies nicht möglich ist, wenigstens ihre Gränzen kennen

nen lernen, wie weit sie sich versteigen kann; sie muß wenigstens bestimmen können, ob die Gegenstände ihrer Fragen und Ideen Gegenstände ihrer Erkenntniß sind oder nicht? Denn der Grund aller unsrer Unwissenheit ist entweder objektiv oder subjektiv, ist das erste, dann wird die Unwissenheit zu einem Motiv den Gegenständen dogmatisch nachzuforschen; tritt der zweite Fall ein, dann fordert sie mich auf, den Gränzen meiner möglichen Erkenntniß critisch nachzuspüren, denn daß meine Unwissenheit nothwendig sey, und mich folglich aller tiefern Untersuchung überhebe, dies läst sich nicht empirisch aus Beobachtung, sondern lediglich critisch, durch Ausmessung meines Erkenntnißvermögens ausmitteln. — Der erste Schritt der entwikelnden Vernunft, ist dogmatisch. Sie überredet sich, daß ihre Unwissenheit lediglich daher rühre, weil sie die Dinge selbst noch nicht genug kennt, daß sie also nur zufällig sey, und bemüht sich, die Gegenstände so tief als es ihr gelingt, zu erforschen. Gewizt durch neue Resultate, und irre gemacht durch unvermeidliche Zweifel, in welche sie verwikelt wird, thut sie den zweiten Schritt zum Sceptizism, d. h. sie censiert und taxiert die facta der Vernunft, und verweist sie in gewisse Schranken. Allein es blos bei Zweifeln bewenden zu lassen, und das Geständniß seiner Unwissenheit für den einzigen Ruheplaz für die Vernunft, wo aller Streit aufhören soll, auszugeben und zu empfehlen, ist wenig beruhigend; dazu bedarf es noch des dritten und lezten Schrittes, nehmlich die Vernunft selbst nach ihrem Vermögen zu Erkenntnissen a priori critisch auszumessen, und ihr nicht bloß unbestimmte Schranken, sondern sichre und feste Gränzen

zu

zu steken. Sind diese richtig gefunden, dann lassen sich alle mögliche Fragen nach Prinzipien aufzählen: und klaßifizieren in solche, welche beantwortet werden können, und in die, deren Beantwortung unser Vermögen übersteigt. Dies ist der lezte männliche Schritt. Denn ein durchaus berechneter Ueberschlag unsers gesammten Vernunftvermögens, und die daraus folgende Ueberzeugung von der Gewißheit unsers ausgemessenen, zwar sehr kleinen, aber rechtmäßigen und rechtskräftig deduzierten Besizes, so wie von der Nichtigkeit aller höhern Ansprüche, und der Eitelkeit leerer Titel von vermeinten Besizungen in fremden uns unerreichbaren Regionen macht allem Zwist ein Ende, und nöthigt uns, allen phantastischen Planen, und Schazgräbereien zu entsagen, und mit dem ruhigen Genuß seines unveräußerlichen und gegen alle Angriffe gesicherten Vermögens sich genügen zu lassen.

So ist denn der Dogmatism gleichsam die Wiege der menschlichen Vernunft; ihn untergräbt der Sceptizism, aber auch dieser wird durch die Critik der Vernunft gestürzt. Den ersten Weg gieng Leibniz, den zweiten Hume, und den dritten und lezten entdekte Kant.

c) Von der Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen.

Vielleicht überredet man sich, daß die Vernunft, ob sie gleich in ihrem reinen spekulativen Gebrauch überall nichts zur Erweiterung unsrer Erkenntniß beitragen kann, demohngeachtet gewisse Gegenstande, welche ihren Ideen entsprechen, als Hypothesen, d. h. als Erklärungsgründe wirklich vor-

vorhandener Dinge, wenigstens annehmen dürfe, und daß, wenn sie gleich nichts zu behaupten und zu erhärten vermöge, sie desto mehr dichten und meinen könne?

Transcendentale Hypothesen sind solche, bei denen die Realität gewißer Vernunftideen angenommen wird, um daraus Etwas in der Erscheinung zu erklären. Zu jeder Hypothese wird aber unnachlaßlich erfordert:

a) Möglichkeit des Gegenstandes; Sonst ist die Hypothese leere Schwärmerei. Von keiner einzigen Idee läßt sich aber die Möglichkeit ihres Gegenstandes beweisen, denn sie werden lediglich problematisch gedacht, um durch sie gewisse regulative Prinzipien zum Behuf der systematischen Einheit der Verstandeserkenntniß zu begründen; sieht man davon ab, dann verwandeln sie sich in leere Gedankenwesen, deren Möglichkeit durchaus nicht erwiesen werden kann: Folglich können die Ideen nicht zu Hypothesen zur Erklärung der Erscheinungen gebraucht werden. Um Naturbegebenheiten zu erklären, muß man in der möglichen Erfahrung bleiben, und nicht zu Erklärungsgründen außerhalb derselben seine Zuflucht nehmen, welche selbst einer Erklärung und Deduktion nicht blos bedürfen, sondern sogar nicht fähig sind.

b) Zulänglichkeit derselben, um die gegebenen Folgen a priori aus derselben abzuleiten; die Hypothese muß für Alles, was in einem Gegenstand einer Erklärung bedarf, Erklärungsgründe haben, und alle weitere Hypothesen überflüßig machen, welche ihr zu Strebepfeilern dienen

soll-

sollten. Allein weder die einfache Subsanzialität noch die Idee des realsten Wesens können zur Erklärung unsers phänomenischen Ichs, und der Weltordnung als Hypothesen angewandt werden, weil es immer noch subalterner hülfleistender Hypothesen bedarf, um die beiden vermeinten Haupthypothesen gegen Einwürfe zu deken, die man in Absicht der Seele aus denen mit den Abänderungen der Materie analogischen Phänomenen derselben, und in Absicht der zweiten Idee von denen, wenigstens scheinbaren Unregelmäßigkeiten und Uebeln in der Welt hernimmt.

Dem allen ohngeachtet sind transcendentale Hypothesen in polemischer Rüksicht nicht nur zuläßig, sondern selbst empfehlungswerth, so bald es auf die Vertheidigung solcher Säze ankommt, zu deren Annahme wir durch praktische Gründe befugt und berechtigt sind. Will jemand uns Freyheit, Unsterblichkeit, und das Dasein Gottes hinwegvernünfteln, welche zu glauben unser praktisches Interesse uns verpflichtet, so kann er, weil die gute Sache auf unsrer Seite ist, nur lauter Hypothesen ersinnen, (denn die fürchterlichsten Einwürfe, wenn sie statt haben, sind nicht außer sondern in uns anzutreffen) und wir werden uns gleicher Waffen bedienen, und Hypothesen den seinigen entgegen stellen, nicht um unser Recht zu beweisen, sondern um den Gegner in Verlegenheit zu treiben; denn da er eben so wenig unsre Hypothesen entkräften kann, als wir die seinigen umzustoßen vermögen, so ist der Streit von beiden Seiten gleich, und hebt sich, und dennoch haben wir am Ende den Vortheil, daß unsre Behauptungen auf praktisch nothwendigen Vorausseszungen beruhen.

d) Von der Disciplin der reinen Vernunft, ihre Beweise betreffend.

Transcendentale synthetische Säze können nur vermittelst einer Deduktion a priori von der objektiven Gültigkeit der Begriffe und der Möglichkeit ihrer Synthesis, also nicht unmittelbar, sondern mittelbar bewiesen werden. Diese Deduktion ist in der Mathematik die reine Anschauung a priori, und in Absicht der Verstandesbegriffe die mögliche Erfahrung. Synthetische Behauptungen der reinen Vernunft aber lassen sich weder in der reinen Anschauung, noch durch Entwikelung der Begriffe, noch durch Beziehung auf mögliche Erfahrung a priori beweisen, dazu würde erfordert, daß man die Möglichkeit zeigte, wie Ideen realisiert werden könnten. Daraus entstehen folgende Regeln, welchen die reine Vernunft in Absicht ihrer Beweise sich unterziehen muß.

a) Es darf kein transcendentaler Beweis versucht werden, bevor man nicht die Grundsäze geprüft und sich in Absicht ihrer Gültigkeit und ihres rechtmäßigen Besizes gerechtfertiget hat, auf welche man den Beweis zu stüzen gedenkt. Verstandesgrundsäze gelten nur von Gegenständen möglicher Erfahrung, und die Maximen der reinen Vernunft selbst, haben nur subjektive, aber nicht objektive Realität; beide sind daher zu beweisen für die Vernunftideen untauglich.

b) Jeder transcendentale Saz kann nur auf eine einzige Art bewiesen werden. Denn da er nur von einem Begrif ausgeht, und nach diesem Begrif die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes aussagt, so kann, weil außer

dem Begrif überall nichts mehr ist, wodurch der Gegenstand bestimmt werden könnte, auch der Beweisgrund nur einzig seyn.

c) Der Beweis muß direkt und ostensiv, und nicht apagogisch seyn. Apagogische Beweise, die aus den Folgen des Gegentheils geführt werden, sind nur da zulässig, wo gar keine Subreption möglich ist, wo jede Verwechselung des Subjektiven unsrer Vorstellungen mit dem Objekten, jeder Unterschleif auf der That entdekt und verbessert wird. Z. E. in der Mathematik. Dagegen reicht es in transcendentalen Säzen, wo die Vernunft so oft getäuscht wird, und was in ihr blos subjektiv vorhanden ist, für objektiv ansieht, noch lange nicht zu, sie lediglich durch die Widerlegung ihres Gegentheils zu beweisen. Denn die subjektive Unbegreiflichkeit sagt noch nicht objektive Unmöglichkeit aus, oder es kann bei den einander widersprechenden Säzen, ein transcendentaler Schein, ein unmöglicher Begrif vom Gegenstande zum Grunde liegen, und beide Behauptungen sind dann falsch, und alle apagogische Beweise dienen zu nichts.

2) Der Canon der reinen Vernunft.

Canon heist der Innbegrif der reinen Grundsäze a priori von dem richtigen Gebrauch gewisser Erkenntnißvermögen überhaupt. Die allgemeine Logik z. B. in ihrem analytischen Theile ist ein Canon für Verstand und Vernunft überhaupt, der Form nach, die transcendentale Analytik der Canon des reinen Verstandes, als welcher allein ächter reiner synthetischer Erkenntnisse fähig ist. Wo aber kein richtiger

Gebrauch

Gebrauch eines Erkenntnißvermögens statt findet, da fällt auch jeder Canon weg; so fern nun alle synthetische Erkenntniß der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche dialektisch ist, so hat sie auch keinen Canon, und alle transcendentale Logik ist in Absicht des spekulativen Vernunftgebrauchs nur Disciplin, nicht um die Sphäre ihrer Erkenntniß zu erweitern, sondern um ihr feste Gränzen zu steken, nicht um Wahrheiten zu entdeken, sondern um Irrthümer zu verhüten. — Dagegen aber giebt es einen richtigen praktischen Vernunftgebrauch, und also auch einen Canon desselben.

a) Vom lezten Zwek des reinen Vernunftgebrauchs.

Alle Aufgaben, deren Auflösung den lezten Zwek der Vernunft ausmacht, betreffen die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und die Existenz Gottes. Das Verdienst der spekulativen Vernunft für den Beweis dieser drei Cardinalsäze ist sehr geringe, sie bleiben für die Spekulation jederzeit transcendent, haben keinen immanenten Gebrauch, folglich auch keinen Nuzen für sie, und das Interesse, welches die spekulative Vernunft an ihnen nimmt, ist eben daher nicht sonderlich, weil dieses immer mit der Brauchbarkeit und Unentbehrlichkeit der jedesmahligen Säze in richtigem Verhältniß steht, und weder die Freiheit des Willens noch die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes zu Erklärungsgründen in Ansehung der Erscheinungen, mit Uebergehung der Naturursachen gebraucht werden dürfen.

Demohngeachtet ob wir gleich zum Wissen dieser drei Säze gar nicht bedürfen, so werden sie uns doch so dringend von der Vernunft anempfohlen, daß sie, weil der Gebrauch derselben für ihr spekulatives Interesse so höchst klein ist, für ihr praktisches Interesse um so wichtiger und unentbehrlicher seyn müssen. Praktisch heist alles, was durch Freiheit causiert wird, oder möglich ist. Eine Willkühr ist thierisch, wenn sie nur pathologisch, d. h. durch sinnliche Antriebe bestimmt wird; eine Willkühr ist frei, wenn sie unabhängig von sinnlichen Antrieben, durch Motive, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt wird, und alles was mit freier Willkühr als Grund oder Folge in Verbindung steht, heist praktisch. Man muß daher transcendentale und praktische Freiheit (von welcher leztern hier allein die Rede ist) wohl unterscheiden; jene ist nur eine Idee, ein problematischer Begrif von einem Vermögen, eine Reihe von Zuständen von selbst anzuheben, dessen objektive Realität weder bewiesen noch widerlegt, folglich gar nicht ausgemittelt werden konnte: diese sagt blos Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung sinnlicher Antriebe aus, und kann durch Erfahrung bewiesen werden, so fern wir uns selbst ein Vermögen zuschreiben, und seine Wirksamkeit an uns erfahren, durch Vorstellungen von einem noch künftigen und entfernteu Schaden oder Vortheil, d. h. durch Vernunftgründe uns in einer den sinnlichen Antrieben ganz entgegen gesezten Richtung zu bestimmen. Die Vernunft, welche allein Ueberlegungen über das, was im Ganzen genommen für uns gut und wünschenswerth ist, möglich macht, schreibt daher unsrer Willkühr gewisse Geseze, Imperative

vor

vor, wodurch sie aussagt, was geschehen soll, wenn es gleich nicht wirklich geschieht, weil Willkühr und Freiheit immer noch das Vermögen, das Gegentheil von dem, was die Vernunft geboten hat, zu thun, voraussezt. — Diese Imperative heißen, weil sie freie Willkühr voraussezen und mit dieser zusammenhängen, praktische Geseze, und unterscheiden sich von Naturgesezen dadurch, daß sie von dem handeln was geschehen soll, da Naturgeseze hingegen das aussagen, was wirklich geschieht, oder geschehen wird.

So wäre denn das erste Problem gelöst: Wir haben Freiheit im praktischem Verstande, und erkennen sie aus der Erfahrung; denn die transcendentale Freiheit, und die Frage, ob das, was wir als Unabhängigkeit von sinnlichen Antrieben Freiheit nennen, in Absicht höherer Ursachen nicht gleichfalls Natur sey, sind bloße Aufgaben für die spekulierende Vernunft, die wir zum Behuf unsers praktischen Vernunftinteresse nicht beantworten dürfen. Noch sind uns also die beiden Fragen: Ist ein Gott? Ist eine Zukunft? welche die spekulierende Vernunft nicht entscheidend beantworten konnte, übrig, welche das praktische Interesse der reinen Vernunft angehen, und in Ansehung deren auch ein Canon des Vernunftgebrauchs statt finden muß.

b) Von dem Ideal des höchsten Gutes als einem Bestimmungsgrunde des lezten Zweks der reinen Vernunft.

Alles Vernunftinteresse, das spekulative sowohl als das praktische läuft auf drei Fragen hinaus:

1) Was kann ich wissen?

2) Was soll ich thun?

3) Was darf ich hoffen?

Die erste Frage ist spekulativ, und ist in der Elementarlehre beantwortet worden, die zweite ist praktisch, moralisch, folglich nicht transcendental, und die dritte spekulativ und praktisch zugleich, so fern nehmlich das praktische die Beantwortung gewisser theoretischen oder selbst spekulativen Fragen möglich macht.

Alles Hoffen hat zu seinen Zwek Glükseligkeit, d. h. Befriedigung aller unsrer Neigungen sowohl extensive der Mannigfaltigkeit, als intensive, dem Grade, und protensive, der Dauer nach. Der Grund der Verbindlichkeit, oder der Vorwurf eines praktischen Gesezes ist entweder die Glükseligkeit selbst, oder die Würdigkeit, glüklich zu seyn. Diejenigen, welche die Glükseligkeit selbst zum Bewegungsgründe haben, heißen pragmatische Geseze, Klugheitsregeln. Sie stüzen sich lediglich auf empirische Prinzipien, weil nur Erfahrung uns belehren kann, welche Neigungen Befriedigung fordern, und wie diese bewirkt werden könne. Geseze hingegen welche aussagen, wie wir es anfangen sollen, um der Glükseligkeit würdig zu werden, heißen moralische Geseze, Sitten Gebote. Die erstern sind blos anrathend, empfehlend, die lezten gebietend, indem sie von allen Neigungen und Naturmitteln zu ihrer Befriedigung absehen, und lediglich die Freiheit eines vernünftigen Wesens, ganz isoliert betrachten, so fern der gewissen nothwendigen Bedingungen gemäße Gebrauch der Freiheit,

mit

mit der Austheilung der Glükseligkeit in vernunftmäßigen Verhältniß als Mittel zum Zwek steht. Dergleichen moralische Geseze, welche alle vernünftige Wesen verbinden, sind rein a priori, weil sie nicht hypothetisch, unter Vorausszung anderer empirischen Zweke, sondern absolut und schlechthin gebieten.

Das Dasein solcher nothwendiger Sittengeseze läst sich nicht leugnen. Das Sollen, welches sie aussagen, sezt aber die Möglichkeit schon voraus; folglich enthält die reine Vernunft in dem moralischen Gebrauch Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, nehmlich von solchen Handlungen, welche dem Sittengesez gemäß in den Erscheinungen eines Menschen, so fern er einen intelligiblen Charakter hat, angetroffen werden können. Dadurch erhalten aber die Prinzipien der reinen Vernunft in ihrem praktischen und namentlich, moralischen Gebrauche objektive Realität und Gültigkeit.

Eine Welt, die allen sittlichen Gesezen gemäß wäre, welches sie in Rükficht auf die Freiheit vernünftiger Wesen seyn kann, und in Beziehung auf die nothwendig, und schlechthin gebietenden Sittengeseze seyn soll, ist eine moralische Welt, die nur als eine intelligible Welt, als bloße Idee gedacht werden kann, weil alles Sinnliche z. B. Zweke und Hinderniße der Moralität, von ihr entfernt werden muß; denn das Sittengesez abstrahiert von allen Neigungen und deren Befriedigung, und hat es lediglich mit der Freiheit vernünftiger Wesen zu thun. Weil aber dennoch die Idee einer solchen moralischen Welt praktisch ist, und weil wir die Sinnenwelt dieser Idee so nahe als möglich nicht

nur bringen sollen, sondern auch als freie Wesen gemäß machen können, so hat auch die Idee einer intelligiblen moralischen Welt objektive Realität.

So ist denn die erste Frage der reinen Vernunft in Absicht ihres praktischen Interesse: Was soll ich thun? beantwortet, nehmlich: Thue das wodurch du dich der Glükseligkeit würdig und empfänglich machst. Dieses höchste Sittengesez beantwortet aber auch schon die zweite Frage: Was darf ich hoffen? weil in demselben nothwendig vorausgesezt wird, daß derjenige, welcher sich der Glükseligkeit würdig macht, sie auch gewiß erwarten dürfe, denn ohne diese Hofnung verlöre das Sittengesez seine Verbindungskraft, und alle subjektiven Gründe oder Motive es zu befolgen, fielen hinweg. Folglich sind Moralität und Glükseligkeit unzertrennlich verbunden. In einer moralischen Welt, wo jedes Glied dem Sittengesez gemäß handelte, würde eine allgemeine Glükseligkeit statt finden, allein eine solche durchgängige allgemeine Harmonie und Proportion zwischen Moralität und Glükseligkeit ist nur eine Idee, deren Realisierung von der Erfüllung der Bedingung, daß jeder thue, was er soll, abhängt; demohngeachtet aber, obgleich andre dem Sittengesez entgegen handeln, behält es in Absicht des Gebrauchs unsrer Freiheit unverändert seine Verbindlichkeit. Da nun also unsre individuelle Achtung gegen das moralische Gesez noch nicht zulangt, um eine unsrer Moralität angemessene Glükseligkeit zu erreichen, so lange nicht alle ohne Ausnahme dem Sittengesez conform handeln, und das höchste Gut realisieren helfen, da auch die Reihen der Naturereignisse nicht durch unser moralisches Verhal-

ten

ten nothwendig bestimmt werden, weil diese ihre eigne Causalität haben, so kann das oberste Prinzip der Sittlichkeit und die auf Würdigkeit gegründete Hofnung der Glükseligkeit nur unter Voraussezung einer höchsten Vernunft fest stehen, welche nicht nur moralische Geseze vorschreibt, sondern auch als Ursache der Natur eine der Würdigkeit proportionierte Glükseligkeit ausspendet.

Die Idee einer solchen Intelligenz, deren moralisch vollkommenster Wille die Ursache aller Glükseligkeit in der Welt enthält, so fern diese der Sittlichkeit, d. h. der Würdigkeit, glüklich zu seyn, proportioniert ist, heist das Ideal des höchsten Guts. Da nun aber die richtige Austheilung der Glükseligkeit in Verhältniß auf die Moralität in der Sinnenwelt nicht ganz statt findet, so werden wir zu diesem Behuf noch eine künftige Welt annehmen müssen, so daß also das Dasein Gottes, und unsre Unsterblichkeit zwei Voraussezungen sind, ohne welche das Sittengesez alle Verbindlichkeit und Realität verlieren, zwar ein Gegenstand unsers Beifalls aber nicht ein Gebot für uns seyn würde.

Daraus entsteht nun eine eigene Moraltheologie, welche das vor der spekulativen Theologie voraus hat, daß sie unausbleiblich auf den Begrif eines einigen allerrealsten Urwesens nicht nur führt, sondern schlechterdings dasselbe voraussezt, anstatt daß die spekulative Theologie uns durch nichts davon zu überzeugen vermochte, weil sie keinen zureichenden Grund aufweisen kann, ein einiges Wesen anzunehmen, welches alle Naturursachen bedingt. Die moralischen Geseze gehen sämmtlich auf Einheit der Zweke, auf Harmonie zwischen Moralität und Glükseligkeit, unter verschiede-

nen Willen findet aber keine Einheit der Zweke statt, folglich muß von allen sittlichen Gesez ein einiger Wille der oberste Grund seyn, welcher auch als allgewaltig die Natur beherrschend, als allwissend, allgegenwärtig, ewig u. s. w. gedacht werden muß.

Diese systematische Einheit der Zweke in der Welt der Intelligenzen, im Reich der Gnaden, wie Leibniz sie nannte, leitet auch auf die zwekmäßige Einheit aller Glieder des Naturganzen, und knüpft auf diese Art das Band zwischen der spekulativen und praktischen Vernunft. Alle Naturforschung erhält dadurch eine neue Wendung, überall Zweke zu erwarten, und ihnen nachzuspüren, und wird in ihrer höchsten Ausbreitung Physikotheologie.

Ob nun gleich die praktische Vernunft den Sieg über die spekulative Vernunft davon getragen, und bis zu dem Begrif eines einigen Urwesens, als des höchsten Guts sich emporgeschwungen hat, so darf sie sich nun nicht etwa befugt halten, von diesem Begrif auszugehen, und die moralischen Gesezе von ihm abzuleiten, dies würde ein transcendenter Gebrauch derselben seyn, denn eben diese Gesezе waren es, deren innere praktische Nothwendigkeit uns zur Voraussezung einer selbstständigen Weltursache, um ihnen Verbindlichkeit zu geben nöthigte, und das Verfahren läst sich nicht umkehren, indem man eben so von oben herab steigen wollte, als man hinaufgegangen war. Wir dürfen daher gewisse Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gott geboten hat, sondern wir müssen sie als göttliche Gebote betrachten, weil wir innerlich dazu verbunden sind.

c) Vom

c) Vom Meinen, Wissen, Glauben.

Das Fürwahrhalten sagt einen Verstandesakt aus, der sowohl objektive als subjektive Gründe voraussezt. Wenn ein Urtheil für jedes vernünftige Wesen gültig ist, folglich auf objektiven Gründen beruht, dann heist das Fürwahrhalten Ueberzeugung; liegt hingegen der Grund seiner Gültigkeit lediglich in der besondern Beschaffenheit des Subjekts, Ueberredung. Ein Fürwahrhalten, welches nur auf subjektive Gründe sich stüzt, hat auch nur subjektive Gültigkeit, ob es gleich subjektiv von der Ueberzeugung nicht unterschieden werden kann.

Diese subjektive Gültigkeit, oder das Fürwahrhalten hat drei Grade: Meinen, Glauben, Wissen. Man meint, wenn man weder objektive noch subjektive zureichende Gründe hat; Man glaubt, wenn die subjektiven Gründe des Mangels objektiver ohngeachtet zureichend sind; Man weiß, wenn man etwas aus objektiven und subjektiven Gründen für wahr hält. Die subjektive Zulänglichkeit heist Ueberzeugung (subjektive) die objektive Gewißheit, und beide vereinigt, Wissen.

In Urtheilen aus reiner Vernunft kann es nicht erlaubt seyn, zu meinen. Denn dergleichen Urtheile beruhen nicht auf Erfahrungsgründen, sondern müssen a priori erkannt werden, folglich Nothwendigkeit und Gewißheit bey sich führen. Weder in der Mathematik, noch in der Bestimmung der sittlichen Grundsäze darf man daher meinen, sondern man muß in beiden Fällen wissen.

Im transcendentalen Gebrauch der Vernunft, d. h. in Absicht ihrer theoretischen Ideen ist Meinen zu wenig und Wissen zu viel, folglich findet hier eigentlich gar kein Urtheilen statt, weil die Ideen leere problematische Begriffe, und subjektive Gründe des Fürwahrhalten bey spekulativen Fragen nicht zulässig sind. Sobald aber das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten eine praktische Beziehung erhält, dann kann es Glauben genannt werden. Diese Beziehung auf das Praktische kann entweder zufällig, oder aber nothwendig seyn. Gründet sich das Fürwahrhalten blos darauf, daß man subjektiv keine andere Bedingung zur Erreichung eines gewissen Zweks kennt, so ist es ein pragmatischer Glaube, welcher dennoch irrig seyn kann, denn er hängt lediglich von dem Urtheilsvermögen des einzelnen Subjekts ab, welches demselben gemäß gewisse Mittel zur Erreichung seiner Absichten anwendet. Glaube ich hingegen, hinreichende Gründe zu haben, etwas anzunehmen, und möchte ich alles verwetten, daß die Sache sich wirklich so und nicht anders verhalte, dann ist mein Glaube doctrinal. So ist es z. B. nicht bloße Meinung, sondern ein starker Glaube, daß es Bewohner anderer Welten giebt, daß ein Gott und eine Unsterblichkeit sey u. s. w. Denn die systematische Einheit in der Natur weist eben so stark auf eine oberste Intelligenz hin, als die Kürze des gegenwärtigen mit den Anlagen des Menschen wenig in Verhältniß steht, und der Ausdruk Glaube ist in beiden Fällen nur ein Ausdruk der Bescheidenheit in objektiver Rüksicht, der in Beziehung auf das Subjekt ein sehr starkes und festes Zutrauen aussagt. Demohngeachtet aber behält dieser doctrinale Glaube immer

noch

noch eine schwache Seite, welche Blöße die Spekulation treflich zu nüzen weiß, und ob es gleich nur eines Bliks auf die Natur bedarf, um von neuem Kräfte zu sammeln, so wird doch dadutch der Streit nicht gehoben, sondern nur erneuert, so daß überall kein Ende desselben abzusehen ist.

Der moralische Glaube allein hat ausschließungsweise das schöne Verdienst, unsern Glauben an ein höchstes allweises und allerrealstes Wesen, und an unsre künftige Fortdauer gegen alle Einsprüche in Schuz zu nehmen und zu retten. Hier ist der Zwek a priori nothwendig und unumgänglich begründet: mache dich der Glükseligkeit würdig. Dieser Zwek ist aber lediglich nach meiner Einsicht, und nach der Einsicht aller vernünftigen Wesen nur unter der einzigen Bedingung möglich, daß ein Gott und eine künftige Welt sey. Beide Säze darf ich daher glauben, weil ohne sie alle moralische Geseze ihre Verbindlichkeit verlieren würden, von denen ich mich jedoch nicht lossagen kann, ohne mich selbst verabscheuen zu müssen; überdies würde ich immer noch Gründe genug übrig behalten, einen Gott und eine Zukunft zu fürchten, denn die Unmöglichkeit von beiden zu erweisen, steht nicht in meinem Vermögen; folglich, was ich auch anwendete, so könnte ich doch niemals einen gewissen negativen Glauben an Gott und Unsterblichkeit in mir auslöschen und vertilgen.

3) Von der Architektonik der reinen Vernunft.

Dasjenige, was die gemeine rhapsodistische Erkenntniß zur Wissenschaft erhebt, das heist, aus einem bloßen Aggre-

gat

gat ein System erbaut ist die systematische Einheit, und die Kunst der Systeme, Architektonik.

Die Vernunft sucht alles zu ordnen und systematisch zu klaßifizieren, die Idee, worauf sie bei dieser Funktion blikt, ist der Vernunftbegrif von der Form eines Ganzen, in welchem der Umfang so wohl als die Stelle und das Verhältniß der Theile zu einander durch die Idee bestimmt wird. Zur Anwendung und Ausführung bedarf die Idee ein Schema, oder eine aus dem Prinzip des Zweks bestimmte, wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Theile. Ein Mannigfaltiges der Erkenntnisse erhält architektonische Einheit, wenn es zufolge einer Idee, und nach nothwendigen, von der Vernunft a priori aufgegebenen, folglich nicht nach beliebigen Zweken systematisch geordnet wird. Bestimmt man hingegen den Umfang und die Stelle der Theile eines Aggregats der Erkenntnisse nicht nach einer Vernunftidee, also nicht nach einem von der Vernunft nothwendig vorgeschriebenem Zwek, sondern lediglich nach empirischen, zufällig sich darbietenden Absichten, so entspringt technische Einheit. — Eine Wissenschaft kann niemals technische, sondern muß jederzeit architektonische Einheit haben.

Abstrahiert von aller Materie der Erkenntniß, objektiv betrachtet, so ist in subjektiver Beziehung alle Erkenntniß entweder historisch (ex datis) oder rational (ex principiis). Leztere zerfällt wiederum in zwei Aeste; entweder entsteht sie aus Begriffen, oder aus der Construktion der Begriffe. Das System der erstern heist Philosophie, das der leztern Mathematik.

Philosophie nach dem Schulbegrif, bei welchem man nichts weiter als die systematische Einheit, die logische Vollkommenheit der Erkenntniß, d. h. Geschiklichkeit oder Kunst zum Zwek hat, ist eine bloße Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgends in concreto gegeben ist, und zum Urbild (Ideal) dient, um alle Versuche zu philosophieren, darnach zu messen; niemand kann in diesem Sinne Philosophie lernen, denn sie ist nirgends vorhanden, man kann nur philosophieren lernen, d. h. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Prinzipien an gewissen vorliegenden Versuchen üben. Philosophie hat aber auch einen Weltbegrif, d. h. einen solchen, der jedermann nothwendig interessiert. Nach demselben ist sie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnisse auf die wesentlichen Zweke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae). Ein Philosoph ist dann der Gesezgeber der menschlichen Vernunft, der Mathematiker, Logiker, Naturkündiger hingegen sind bloße Vernunftkünstler, welche einzelne Wissenschaften bearbeiten und dem Philosophen überliefern, welcher ihre Erkenntnisse ansezt und als Werkzeuge nüzt, um die wesentlichen Zweke der Vernunft und Menschheit zu fördern. Ein solcher Philosoph ist aber nur Ideal, der nirgends vorhanden ist, obgleich die Idee seiner Gesezgebung allenthalben in jeder Menschenvernunft angetroffen wird.

Es kann bey der vollkommen systematischen Einheit der Vernunft auch nur einen höchsten Endzwek geben, dem alle andere Zweke untergeordnet sind. Dieser einige Zwek ist die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philoso-

phie

phie darüber heist Moral. Darum war in dem Sprachgebrauch des Alterthums Philosoph gleichbedeutend mit Moralist, und noch jezt pflegt man einen Mann, der sich selbst zu beherrschen gelernt hat, ohne alle Rükficht auf sein Wissen, einen Philosophen zu nennen.

Die Philosophie als Gesezgebung der menschlichen Vernunft hat nur zwei Gegenstände: Natur und Freiheit. Im ersten Fall geht sie auf das was da ist? im andern auf das, was da seyn soll.

Alle Philosophie aber ist entweder Erkenntniß aus reiner Vernunft, reine, oder aus empirischen Prinzipien, empirische Philosophie. Jene ist theils vorübend, indem sie das ganze Vermögen der Vernunft in Ansehung reiner Erkenntnisse a priori ausmißt, und heist Critik, theils systematisch, und enthält ein wirkliches wissenschaftlich geordnetes Ganze der (wahren und scheinbaren) philosophischen Erkenntniß aus reiner Vernunft, und heist Metaphysik. Auch sie zerfällt durch den doppelten Gebrauch der reinen Vernunft in zwei Theile, in die Metaphysik der Natur, und in die Metaphysik der Sitten. Die erstere, welche auch im engern Verstande Metaphysik genannt zu werden pflegt, enthält die sämmtlichen reinen Vernunftprinzipien aus bloßen Begriffen von der theoretischen Erkenntniß alles Dinge; die zweite alle reinen Vernunftprinzipien, wodurch das, was geschehen soll, a priori nothwendig bestimmt wird, und ist eigentlich die reine Moral, so fern sie lediglich auf Prinzipien a priori beruht, mithin nichts von empirischen Bedingungen zum Grunde hat.

Die

Die Metaphysik der Natur, oder Metaphysik im engern Verstande wird in die Transcendental Philosophie und Rationalphysiologie abgetheilt. Die erste betrachtet die bloßen Begriffe und Grundsäze des reinen Verstandes von denkbaren Gegenständen, ohne wirklich gegebene Objekte anzunehmen, und heist Ontologie. Die zweite betrachtet die Natur, d. h. den Innbegrif gegebener Gegenstände, und ist rationale Physiologie. Sie ist entweder physisch und immanent, oder hyperphysisch und transcendent, d. h. sie bleibt entweder innerhalb der möglichen Erfahrungssphäre, der Naturgrenzen in concreto, oder sie betrift diejenige Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung, welche alle Erfahrung übersteigt, und aus derselben nicht erkannt werden kann. Die immanente Physiologie, welche die Natur, so wie sie gegeben ist, nach reinen Bedingungen a priori betrachtet, ist theils rationale Physik, theils rationale Psychologie, jene hat die cörperliche, diese die denkende Natur, die Seele, zum Gegenstande. Die transcendente Physiologie hingegen, welche auf die Verknüpfung der Erfahrungsgegenstände geht, welche aus der Erfahrung nicht erkannt werden kann, hat entweder eine innere oder eine äußere Verknüpfung, die beide über die Erfahrung gehen, zum Vorwurf, im ersten Fall heist sie transcendentale Welterkenntniß, im zweiten transcendentale Gottes Erkenntniß.

Tabellarische Rekapitulation.

Erkenntniß (subjektiv genommen)

1) Historisch, ex datis. 2) Rational, ex principiis.

a) Intuitiv. b) Discursiv.

Mathematik **Philosophie** (nach dem Weltbegrif)

α) Formale β) Materiale (mit vorangeschikter Critik)

Logik.

1) Empirische
Eigentliche Physik
Empirische Physiologie
Praktische Anthropologie

2) Reine.
Metaphysik.
a) Der Natur
α) Ontologie
b) Rationale Physiologie.
1) Immanente.
a) Rationale Physik.
b) Rationale Psychologie.
2) Transcendente.
a) Rationale Cosmologie
b) Rationale Theologie.
b) Der Sitten. Reine Moral.

4) Die Geschichte der reinen Vernunft.

Die natürliche Philosophie, oder Metaphysik als Naturanlage ist so alt als das Menschengeschlecht. Merkwürdig ist jedoch, daß der menschliche Verstand in seinem Kindesalter von demselben Standpunkt (dem Dasein Gottes) ausgieng, bei welchem die durch sechs tausend Jahre gereifte und gebildete Vernunft so gern endigen möchte. Moral und Theologie waren die beiden Brennpunkte, auf welche alle Vernunftforschungen hinstrebten, und man muß die leztere als das alleinige Ziel ansehen, worauf alle Bemühungen und Anstrengungen der spekulativen Vernunft, die unter dem Titel der Metaphysik so berühmt worden sind, von jeher ausgelaufen sind.

1) Historischer Abriß der philosophischen Geschichte.

Der erste Systematiker war **Thales**
Stifter der ionischen Sekte.

- **Anaximander.**
  - **Anaximenes.**
    - **Anaxagoras, Diogenes Appoloniates.**
      - **Pericles, Archelaus, Euripides, Socrates.**
        - **Plato.** — Stifter der Academie.
          - **Speusip, Xenocrat,** Polemo. — Crates.
          - **Demosthen, Dion,** Aristotel. — Stifter der Peripatetiker.
            - Anaxarch. — Pyrrho. — Stifter der Sceptiker Sextus.
            - Appolonius von Tyana. Themistius. Simplicius.
          - **Aeschines.** — Stifter der Academie.
          - **Isocrat.** — Potamon. Stifter der Eclectiker. — Ammon.
          - **Antisthen.** — Stifter der Cyniker. — Diogenes — Crates. — Zeno. Stifter der Stoa. — Seneca, Epictet, Antonin.
        - **Phädon.** — Stifter der eretrischen Sekte. — Menedem.
        - **Euclid.** — Stifter der megarischen Sekte. — Stilpo.
        - **Aristip.** — Stifter der cyrenaischen Sekte. — Hegesias — Epicur. — Lucian, Laertius
        - **Xenophanes.** — Stifter der eleatischen Sekte — Parmenides — Leucipp. — Heraclit — Democrit. — Melissus.
- **Pythagoras.** — Stifter der Italischen Sekte. — Empedocles.

Baco von Verulamio.
|
Des Cartes.

Spinosa. | Jacobi. — Locke. — Berkeley. Hume. — Leibniz. | Wolf | Baumgarten.

Kant.

2) Critische Skizze der Geschichte der reinen Vernunft.

1) In Ansehung des Objekts unsrer Vernunfterkenntnisse waren einige Sensual, andre Intellektualphilosophen. An der Spize der ersten steht Epicur, Plato in der Reihe der lezten. Jener behauptete, nur in den Gegenständen der Sinnlichkeit gäbe es Realität und Wirklichkeit, alles andre sey Täuschung; dieser hielt sinnliche Wahrnehmungen für trüglich, und schrieb lediglich dem Verstande das Vermögen zu, das Wahre zu erkennen. Jener räumte intellektuelle Begriffe ein, verwarf aber intelligible Gegenstände; dieser legte dem Verstande ein intellektuelles Anschauungsvermögen bei, welches intelligible Gegenstände erkenne, und überließ den Sinnen das niedrige Geschäft, die Gegenstände verwirrt darzustellen.

2) In Absicht des Ursprungs reiner Vernunfterkenntnisse, ob sie von der Erfahrung abgezogen sind, oder ob sie unabhängig von der Erfahrung in der Vernunft selbst ihre Quelle haben, kann Aristoteles als das Haupt der Empiristen und Plato als der Vater der Noologisten angese-

hen werden. Locke folgte dem ersten, und Leibniz dem leztern.

3) In Absicht der Methode giebt es Naturalisten und Systematiker. — Der Naturalist, oder Popular Philosoph folgt dem Wahlspruch: daß durch die sogenannte bloße gesunde Vernunft in Absicht aller metaphysischen Aufgaben sich mehr als durch alle Spekulation ausmitteln lasse. Alle noch so verwikelte gordische Knoten der Metaphysik löst er mit einem Trumpf, und empfiehlt sogar, was doch eigentlich Folge seiner Unwissenheit ist, als eine eigne Methode, die alle andre verwikelte und künstliche Nachforschungen entbehrlich machen soll. Die Beobachter der scientifischen Methode verfahren entweder sceptisch oder dogmatisch. Zu den erstern gehört vorzüglich Wolf, und zu den leztern Hume. Der einzige noch mögliche Weg, welchen Herr Kant aufgedekt hat, ist der critische.

Certum est, atque experientia comprobatum, leves gustus in philosophia movere fortasse ad Atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere.

BACO.

Zusaz zu S. 6. der historischen Uebersicht.

27) Menon oder Versuch in Gesprächen, die vornehmsten Punkte aus der Kritik der practischen Vernunft des Herrn Prof. Kant zu erläutern, von Fr. Wilh. Daniel Snell. Lehrer an dem Gymnasium zu Giessen. Manheim 1789. S. 392. in 8.

28) *Christ. Gottfr. Schütz*, Kantianae de temporis notione sententiae brevis expositio. Ienae

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Peucker, Johann Georg Gottlieb,

Darstellung des Kantischen Systems nach seinen Hauptmomenten zufolge der Vernunftcritik, und Beantwortung der dagegen gemachten Einwürfe Besonders zum Gebrauch academischer Vorlesungen

Grottkau und Leipzig 1790

Ph.sp. 961#Beibd.1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044828-3
VD18 90603249